



بعيدا عن اليسار واليمين

مستقبل السياسات الراديكالية

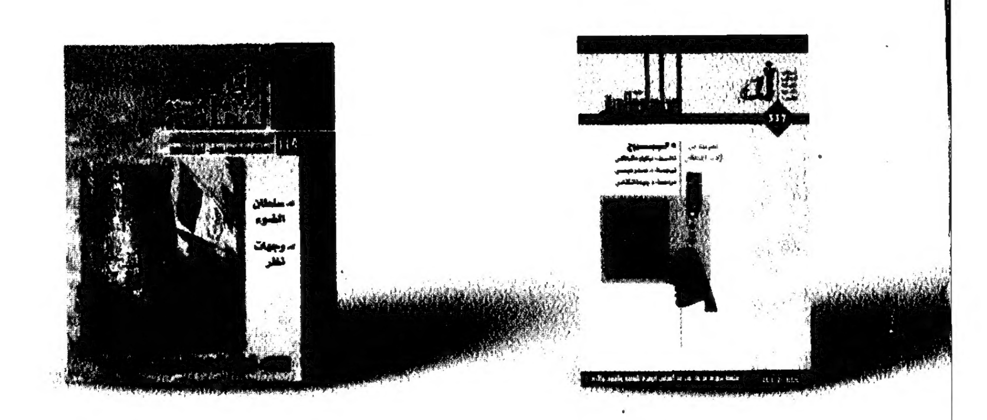
تأليف: أنطوني جيدنز

ترجمة: شوقي جلال

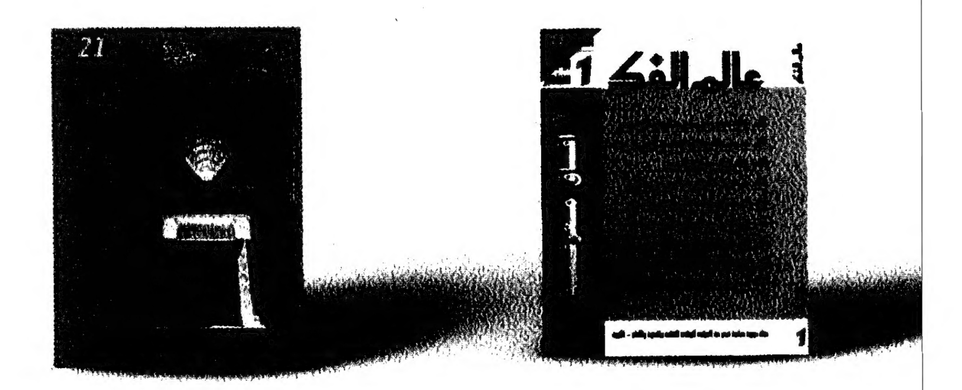
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



اصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب



في الأسواق

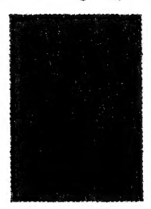


www.kuwaitculture.org



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990



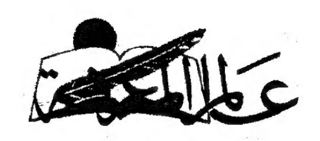
بعيدا عن اليسار واليمين

مستقبل السياسات الراديكالية

تأليف: أنطوني جيدنز

ترجمة: شوقي جلال





سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

تليفون : ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)

فاكس : ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 091- 0

رقم الإيداع (٢٠٠٢/٠٠٠١٦)

العنوان الأصلي للكتاب

Beyond Left and Right

The Future of Radical Politics

by

Anthony Giddens

Polity Press, 1994.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

مطابع السياسة ـ الكويت

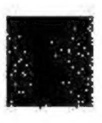
رجب ١٤٢٣ ـ أكتوبر ٢٠٠٢

المحتوى

المحتوى
المحتوى

المحتوى

المحتوى



مدخل

ترى ما معنى أن يكون المرء اليوم سياسيا راديكاليا؟ ذلك لأن الشبح الذي أقلق الناعسين الغافين من أبناء أوروبا البورجوازية، والذي ترسخ واستقر على مدى أكثر من سبعين عاما، عاد إلى عالمه السفلي. إن آمال الراديكاليين في أن يقوم مجتمع يمكن للبشر أن يكونوا فيه ـ كما قال ماركس ـ «أحرارا حقا»، تحولت إلى أضغاث أحلام.

أظلت فكرة الراديكالية السياسية ـ زمنا طويلا ـ ملازمة للفكر الاشتراكي. وكان معنى أن يكون المرء راديكاليا أن تتوافر لديه رؤية معينة عن الإمكانات الكامنة في التاريخ ـ إذ كانت الراديكالية تعني الانفلات من أسر قبضة الماضي ـ ومن ثم، كان بعض الراديكاليين ثوريين: إذ ذهبوا إلى أن الثورة، وربما الثورة وحدها، هي القادرة على تحقيق ذلك الفصل الحاد والحاسم الذي يلتمسونه للانفصال عن كل ما جرى في السابق. بيد أن فكرة الثورة لم تكن أبدا القسمة المحددة للراديكالية السياسية. وإنما تمثلت هذه القسمة في نزعتها التقدمية. فالتاريخ موجود

«النزعة الراديكالية لا تعني فقط مجرد إحداث تغيير ما، بل وأيضا ضبط هذا التغيير والتحكم فيه، لندفع حركة التاريخ إلى الأمام».
المؤلف



لنمسك به ونتحكم فيه ونصوغه وفق أغراض بشرية تماما مثلما اعتقدت مجتمعات في العهود السابقة أن المزايا التي ينعمون بها هي هبة من السماء، وأن امتيازات الأقلية يمكن تطويرها وتنظيمها لمصلحة الجميع.

وإذا أخذنا المسائل من جذورها، نجد أن النزعة الراديكالية لا تعني فقط مجرد إحداث تغيير ما، بل وأيضا ضبط هذا التغيير والتحكم فيه، لندفع حركة التاريخ إلى الأمام. وهذا هو عين المشروع الذي يبدو وكأنه تعثر وارتد الآن. إذن كيف يمكن للمرء أن يستجيب إزاء مثل هذا الموقف؟ يقول البعض إن إمكانات التغيير الراديكالي باتت موصدة الأبواب. ذلك أن التاريخ، كما قيل، انتهى وبلغ نهاية المطاف، وأضحت الاشتراكية ـ كجسر عبور ـ بعيدة كل البعد. ولكن، ناهيك عن القول بأن إمكانات التغيير أصبحت موصدة الأبواب، ألا يمكن الزعم بأننا نعاني من تخمة من هذه الإمكانات؟ إذ بدا مؤكدا أننا بلغنا نقطة لم يعد فيها التغيير الذي لا نهاية له واقعا غير مستقر أو محسوم، بل واقعا مدمرا عن يقين. ويمكن أن نؤكد أننا بلغنا هذه النقطة في كثير من مجالات الحياة الاجتماعية.

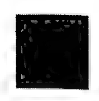
يبدو أن هذه السلسلة من الأفكار من شأنها أن تنأى بنا بعيدا عما كنا نراه عادة فلسفات سياسية راديكالية، وتقودنا عمليا في اتجاه النزعة المحافظة. والملاحظ أن قوة الدفع الرئيسية للفكر المحافظ تمثلت منذ أيام إدموند بورك Edmond Burke في الشك في إمكان أن يطرأ عليه تغير راديكالي في غالبية، أو في كل، صوره. بيد أننا نلمس هنا شيئا مثيرا جدا للدهشة يستلزم تفسيرا، أن النزعة المحافظة ـ في عدد معين من صورها السائدة، والمؤثرة الآن في أوروبا، أو كذا إلى حد ما في أماكن أخرى من العالم ـ أصبحت تحتضن بدرجة أو بأخرى ما كانت تنقضه وتفنده يوما ما: أعني الرأسمالية التنافسية وعمليات التغيير المثيرة وبعيدة الأثر التي تنزع الرأسمالية إلى إنجازها. وهكذا نرى كثيرا من المحافظين الآن راديكاليين نشطين إزاء الظاهرة ذاتها التي ألفوا في السابق الاعتزاز بها أكثر من أي شئ آخر ـ أعني التقليد tradition. مثال ذلك عبارة «لننأى بعيدا عن الأحافير التي ورثناها عن الماضي»: أين يشيع مثل هذا الرأي الآن؟ ليس بين صفوف اليسار، بل اليمين.

إن النزعة المحافظة التي أصبحت راديكالية تواجه الاشتراكية التي أضحت محافظة. ذلك أنه مع سقوط الاتحاد السوفييتي، بدأ كثير من الدول الاشتراكية تركز طاقاتها من أجل الدفاع عن دولة الرفاه في مواجهة الآثار

والضغوط التي تتعرض لها. حقا إن بعض الاشتراكيين يواصلون القول بأن الاشتراكية الأصيلة والصحيحة لم يحاولها أحد من قبل. ويؤكدون أن اختفاء الشيوعية مجرد عثرة في الطريق وليس كارثة. إذ كانت الشيوعية، حسب هذا الرأي، صورة من صور العقائدية الجامدة التسلطية وليدة ثورة خانها أصحابها. هذا بينما الاشتراكية الإصلاحية من النوع القائم في غرب أوروبا انحطت إلى القاع حين حاول القائمون عليها المؤالفة بينها وبين الرأسمالية، بدلا من محاولة تجاوزها. بيد أن هذه فرضية مبتذلة في واقع الأمر، وغير خاف أن الاشتراكيين ألفوا أنفسهم في غالب الأحيان في موقع الدفاع. وتخلف موقعهم بعد أن كانوا «طليعة التاريخ» إلى موقع أشد تواضعا، مهمته الحفاظ على مؤسسات الرفاه الاجتماعي.

وطبعي أن الراديكاليين في اليسار وضعوا نصب أعينهم اتجاها آخر: الحركات الاجتماعية الجديدة مثل تلك التي تعنى بالحركة النسائية، أو الحفاظ على البيئة، أو السلم، أو حقوق الإنسان. لم يعد «البروليتاري العالمي» يتحمل ثقل تطلعات اليسار التاريخية، إذ ربما تسود تلك القوى الأخرى وتكون لها الغلبة؟ ذلك أن مثل هذه الجماعات لا تبدو فقط جماعات «تقدمية»، بل إن نمط التنظيم السياسي الذي اختاروه لأنفسهم ونمط حركتهم الاجتماعية هو النمط ذاته الذي كان من المفترض له أن ينقل البروليتاريا إلى تحقيق نصرها النهائي.

ولكن من الواضح بما فيه الكفاية أن الحركات الاجتماعية الجديدة لا يمكن أن نعزو إليها بسهولة الدعوة إلى الاشتراكية. إذ بينما نجد تطلعات بعض هذه الحركات وثيقة الصلة بالمثل العليا الاشتراكية، إلا أن أهدافها متباينة، بل ومتضاربة في بعض الأحيان. وإذا كان لنا أن نستثني بعض قطاعات حركة الخضر، فإن الحركات الاجتماعية الجديدة لا يجمعها معا طريق الاشتراكية التي تعد (أو كانت تعد) بمرحلة جديدة من التطوير الاجتماعي تتجاوز النظام الراهن. مثال ذلك أن بعض صور فكر الحركات النسائية هو فكر راديكالي شأن أي فكر آخر ساد تحت اسم الاشتراكية. ولكن هذه الحركات لا تتصور في مخططها السيطرة على وسائل التحكم في المستقبل على نحو ما كان حال صور الفكر الاشتراكي الأكثر طموحا.

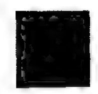


وليست العولمة عملية واحدة ووحيدة، بل هي مزيج مركب من عمليات تعمل في الغالب الأعم بأساليب متناقضة، وتنتج عنها نزاعات وتحزيات حادة وأشكال جديدة من التآلفات الطبقية. وهكذا على سبيل المثال نجد أن عملية إحياء النزاعات القومية المحلية وتزايد حدة الهويات القومية مرتبطة ارتباطا مباشرا بتأثيرات العولمة التي يقفون منها موقفا مناهضا.

ثانيا: نستطيع جزئيا وكنتيجة مباشرة للعولمة، أن نتحدث اليوم عن نشوء نظام اجتماعي ـ بعد تقليدي. وهو ليس نظاما يتلاشى فيه التقليد ـ بل بعيد عنه. إنه نظام يغير فيه التقليد مكانته ووظيفته ويصبح لزاما على التقاليد أن تفسر ذاتها، وأن تتسع لتلقي أي تساؤل أو خطاب. قد تبدو مثل هذه العبارة للوهلة الأولى عبارة شاذة وغريبة إذ: ألم تكن الحداثة والتقاليد دائما في تصادم؟ وألم يكن قهر التقليد هو الدافع الرئيسي في المكان الأول لفكر التنوير؟

لقد أدى فكر التنوير ـ كما تكشّف في توسع الحداثة ـ إلى هز أركان التقليد بجميع أنواعها. ولكن نفوذ التقليد ظل مع هذا قويا: بل وأكثر من ذلك، نجد في المراحل الباكرة من تطور المجتمعات الحديثة إعادة تركيز على التقليد. وكان لهذا دور كبير في دعم النظام الاجتماعي. واكتشفت المجتمعات أو ابتكرت تقاليد كبرى مثل تقليد النزعة القومية أو التراث الديني. ولا يقل عن هذا أهمية إعادة بناء تقاليد من نوع أقرب إلى المستوى الدنيوي لتنظيم شؤون كثيرة من شؤون الحياة الاجتماعية. من بينها الأسرة والجنوسة gender والجنسانية sexuality،(*) والملاحظ أنه بدلا من حسم هذه المسائل أعيدت صياغتها على النحو الذي يرسخ لزوم المرأة بيتها، علاوة على إعادة تقوية مظاهر التقسيم بين الجنسين، وتأكيد بعض الشرائع والقواعد «العادية» للسلوك الجنسي. وأكثر من هذا، أن العلم ذاته ـ الذي يبدو معارضا كل المعارضة لأنماط الفكر التقليدية ـ أصبح نوعا من التقليد. معنى هذا أن العلم أصبح «سلطة» يمكن الرجوع إليها مع قدر نسبي من عدم المساءلة لمواجهة الأزمات أو للتصدي لعدد من المشكلات. ولكن التقاليد في مجتمع يتعولم وعالمي الثقافة وضعت قسرا على محك البحث الصريح: إذ يتعين تقديم الأسباب أو المبررات دفاعا عنها.

(*) الجنوسة: دلالة الجنس والثقافة الاجتماعية. والجنسانية: التقسيم البيولوجي للجنس والنزعات الجنسية. وقد آثرنا ترجمة لفظة gender إلى الجنوسة على وزن صيغة المصدر الطبيعي مثل الأمومة، الطفولة، الذكورة (المترجم).



وأصبح لزاما النظر إلى «الأصولية» fundamentalism في ضوء خلفية نشوء المجتمع بعد التقليدي. ولم يصادف مصطلح الأصولية حظا من الرواج ـ كمصطلح متداول على نطاق واسع ـ إلا أخيرا جدا، إذ إننا لا نجد حتى عام ١٩٥٠ أي مدخل للكلمة في قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية. وطبعي أن ظهور مفهوم جديد يدل في هذه الحالة، كما في غيرها، على ظهور قوى اجتماعية جديدة... فما الأصولية؟ إنها، وكما سوف أؤكد، ليست سوى التقليد يجري الدفاع عنه بأسلوب تقليدي، بيد أن هذا النموذج من الدفاع أضحى موضع تساؤل وشك على نطاق واسع. إن الشيء الجوهري بالنسبة للتقاليد هو أن ليس على المرء أن يعمل على تبريرها: إذ أنها تشتمل على صدقها، وهو صدق شعائري يؤكد صوابه المؤمن ذاته. ولكن مثل هذا الأمر في نظام كوكبي يؤمن بالمواطنة العالمية يغدو أمرا خطرا، ذلك لأنه ينطوي في جوهره على رفض الحوار. تنزع الأصولية إلى تأكيد نقاء مجموعة بذاتها من المذاهب، ليس فقط لأنها ترغب في تمييزها عن غيرها من التقاليد، وإنما لأنها هي رفض لنموذج من الحق مقترن بالتشابك الحواري بين الأفكار على الساحة العامة. وتمثل خطرا لأنها مدفوعة بقوة باطنية تشكل احتمالا لاستخدام العنف. ونعرف أن النزعات الأصولية يمكن أن تظهر في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، حيث يصبح التقليد أمرا يتعين اتخاذ قرار بشأنه بدلا من التسليم به بعامة. وتظهر هنا وهناك نزعات أصولية ليست دينية فقط بل وعرقية ونزعات أصولية متعددة الصور والأشكال، منها ما يتعلق بالأسرة والجنوسة وغيرها.

ويقترن تحول التقليد في زمننا الراهن اقترانا وثيقا بتحول الطبيعة. لقد اعتدنا النظر إلى التقليد والطبيعة باعتبارهما تجليان ثابتان نسبيا من شأنهما، حسب الاعتقاد السائد، أن يصوغا بنية النشاط الاجتماعي ولكن تحلل التقليد (حسب فهمه بالطريقة التقليدية) يتداخل في نسيج واحد مع تلاشي الطبيعة، حيث تشير «الطبيعة» إلى بيئات وأحداث لها وجودها المستقل عن النشاط البشري. ويغشى الشك المصنوع جميع مجالات الحياة بحيث تصبح موضوعا لاتخاذ قرار بشأنها.

الثغير الثالث الأساسي: الذي أثر في المجتمعات المعاصرة هو اتساع نطاق الاستجابية الآنية(*) الاجتماعية social reflexivity. ذلك أن الأفراد في مجتمع يتحرر من التقليد لابد من أن يألفوا تنقية وتصفية جميع أنواع المعلومات وثيقة الصلة بمواقف حياتهم، وأن يعتادوا العمل على أساس عملية التنقية. ولنأخذ هنا كمثال اتخاذ قرار بشأن الزواج. إن مثل هذا القرار يتعين اتخاذه في ضوء الوعي بأن الزواج تغير من نواح أساسية على مدى العقود القليلة الماضية، وأن العادات الجنسية والهويات تغيرت أيضا، ومن ثم يطلب الناس مزيدا من الاستقلال الذاتي في حياتهم أكثر مما كانت عليه الحال في أي فترة مضت. علاوة على هذا، فإن الأمر هنا ليس مجرد معرفة بواقع اجتماعي مستقل، ذلك لأنه عند التطبيق العملي يؤثر في تحديد ماهية هذا الواقع في حقيقته. إن نمو وزيادة الاستجابية الاجتماعية عامل رئيسي في حدوث تشوش بشأن موقع كل من المعرفة والضبط. وهذا هو أحد المصادر الأولى للشك المصنوع.

إن عالما تسوده بكثافة وحدّة الاستجابية الآنية إنما هو عالم ناس أذكياء. ولا أعني بهذا أن الناس أكثر ذكاء مما كانوا عادة. ولكن الأفراد في نظام بعد تقليدي يتعين عليهم بدرجة أو بأخرى أن ينخرطوا في العالم الأرحب إذا أرادوا البقاء فيه. والملاحظ أن المعلومات التي تتولد على أيدي الأخصائيين (بما في ذلك المعارف العلمية) لم يعد بالإمكان قصرها كليا على جماعات بذاتها، وإنما بات أفراد عاديون يعمدون إلى تأويلها بانتظام والتأثير فيها على مدى أنشطتهم اليومية العادية.

(*) Reflexivity الانعكاسية أو الاستجابية الآنية. يقول المؤلف في معرض تعريفه لهذا المصطلح إنه يشير إلى استخدام المعلومات المتوافرة عن شروط وظروف النشاط كوسيلة منتظمة لإعادة تنظيم وتحديد ماهية هذا النشاط. وتتعلق الاستجابية الآنية (أو الانعكاسية) بعالم من النشاط يكون فيه المراقِبون الاجتماعيون هم أنفسهم مراقَبين اجتماعيا، وقد أصبحت الاستجابية الآن كوكبية النطاق في الواقع.
ويقول جيدنز في إجابة عن سؤال ماذا تعني بمصطلح الاستجابية؟ «إنه مصطلح علمي اجتماعي للدلالة على شيء بسيط. نحن نعتمد الآن في بناء حياتنا على استخدام المعلومات استخداما نشطا. ومن ثم فإنه كلما توارى التقليد زادت قابليتنا لتلقي المعلومات. وأكثر هذه المعلومات هي منتج جديد للعلم والتقانة. ونعتمد عليها لكي نقرر ماذا نفعل؟ وكيف نعيش؟ وكيف نكون؟ بل ومن له أن يكون؟ هذا هو معنى الاستجابية الآنية. وطبعي أن يعيش المرء في عالم هذا حاله يعني أنه يعيش في بيئة مشبعة معلوماتيا.
وهكذا فالاستجابية الآنية جهد فردي ومجتمعي متصل ومتغير للتلاؤم، كما يقول جيدنز، مع حدود وتناقضات عملية النظام الحديث التي هي عملية مطردة ومتغيرة في الزمان والمكان. ولا تعني الاستجابية مجرد الانعكاس، بل مواجهة ذاتية ناشئة عن ديناميات التحديث. إنها، في آن واحد، فعل نشط من الذات يولد تغيرات في الواقع والمعلومات، وهو أيضا نتيجة متجددة متولدة عن ظروف المجتمع الحديث وما =



ويمثل تطور الاستجابية الذاتية الاجتماعية العامل الرئيسي الذي أثر على تنوع التغيرات، والذي لولاه لبدت وكأن لا شيء يجمع بينها سوى عناصر مشتركة قليلة جدا. وهكذا فإن ظهور «ما بعد الفوردية» post-Fordism في المشروعات الصناعية إنما يجرى تحليله في ضوء التغير الثقافي - خاصة تأثير ثقافة المعلومات. ولكن السبب الرئيسي لنمو «الإنتاج المرن flexible production، واتخاذ القرار من القاعدة إلى القمة»، هو أن عالما ينطوي على قدر عالٍ من الاستجابية الذاتية يفضي إلى قدر أكبر من الاستقلال الذاتي للعمل، وهو ما يتعين على مشروعات الأعمال أن تقربه وتعتمد عليه وتدعمه.

ويصدق الشيء ذاته على البيروقراطية وعلى مجال السياسات. إن السلطة البيروقراطية، كما أوضح ماكس فيبر، اعتادت أن تكون شرطا للفعالية التنظيمية. ولكن لم يعد الوضع كذلك الآن في مجتمع منظم بدرجة أكبر من الاستجابية الذاتية، ويعمل في سياق الشك المصنوع. وهكذا بدأت المنظومات البيروقراطية القديمة تتلاشى بعد أن كانت تمثل ديناصورات عصر ما بعد التقليد post-traditional age. ولم يعد بمقدور الدول، في مجال السياسة، أن تعامل مواطنيها باعتبارهم رعايا. إذ تشيع مطالب لإعادة الهيكلة السياسية والقضاء على الفساد، كما تسود مشاعر السخط إزاء الآليات السياسية التقليدية. وهذه جميعها تمثل من ناحية تعبيرات دالة على زيادة الاستجابية الذاتية الاجتماعية.

الاشتراكية والنزعة المحافظة والليبرالية الجديدة(*)

حري بنا في ضوء هذه التغيرات أن نلتمس تفسيرا لمشكلات الاشتراكية. إذا أخذنا صورة النظام الشيوعي السوفييتي (في الشرق) ونظام مجتمع الرفاه الكينزي (في الغرب)، نجد أن الاشتراكية ظلت تعمل على نحو جيد

= فيه من فيض دائم ومتجدد للمعلومات هي وليدة الفعل النشط من الذات/المجتمع لتعود وتتلقاها الذات جديدة وكأن هناك دائما تغذية جدلية متبادلة.

ومن ثم فإن المصطلح يعني قابلية المجتمع لتلقي الجديد، والتحرر من أسر القديم لفهم الواقع المتغير على ضوء المعلومات المتجددة أبدا، والتعامل مع الواقع بفكر جديد بناء على الدفق المعلوماتي المتجدد. ولهذا آثرنا ترجمتها إلى الاستجابية الآنية للدلالة على فعالية الذات - المجتمع في التعامل مع النفس ومع الواقع المحلي والكوكبي. ولم نشأ ترجمة المصطلح إلى الانعكاسية التي توحي بدلالة استاتيكية آلية دون التفاعل الآني أو الفوري المتبادل بين الذات والواقع من خلال، وفي ضوء، وسط معلوماتي تأسيسا على دينامية مشتركة بين جميع عناصر المنظومة (المترجم).

(*) الليبرالية الجديدة هي السياسة الاقتصادية التي جاءت في صورة انقلاب على الكينزية التي سادت في الغرب عقب الحرب العالمية الثانية. وتعرف الليبرالية الجديدة أحيانا باسم الثاتشرية - الريجانية، =



ومقبول وقتما كانت غالبية المخاطر خارجية (وليست مصنوعة) ووقتما كان مستوى العولمة والاستجابية الاجتماعية منخفضا نسبيا. ولكن بعد أن زالت هذه الظروف أو فقدت أثرها كان على الاشتراكية إما أن تتحسر وتنهار، وإما أن تتخذ موقف الدفاع ـ إنها لم تعد يقينا طليعة التاريخ.

ارتكزت الاشتراكية على ما يمكن أن نسميه «النموذج السيبيرني» cybernetic model للحياة الاجتماعية، وهذا نموذج يعكس بقوة نظرة التنوير التي ذكرناها في مستهل حديثنا. وحسب النموذج السيبيرني، فإن المنظومة (وتعني في حالة الاشتراكية: الاقتصاد) يمكن تنظيمها على أحسن وجه من خلال تبعيتها لذكاء إداري (ويعني هنا الدولة حسب فهمنا لها بهذه الصورة أو تلك). وإذا كان مثل هذا الوضع يهيئ للمنظومات الأكثر اتساقا وتماسكا إمكان العمل بفعالية معقولة ـ إذ يغدو في هذه الحالة مجتمعا قائما على استجابية ذاتية منخفضة مع عادات شبه ثابتة لأساليب الحياة ـ إلا أنه لن يعمل بالصورة نفسها بالنسبة لمنظومات على قدر عال من التعقد.

ذلك أن مثل هذه المنظومات يعتمد على قدر كبير من المدخلات منخفضة المستوى للحفاظ على تماسكها (وهو ما يتوافر لها في حالة السوق من خلال عدد وافر من التسعير المحلى والقرارات الخاصة بالإنتاج والاستهلاك). ولعل المخ البشري يعمل هو الآخر بهذه الطريقة ذاتها. إذ ساد اعتقاد في السابق بأن المخ منظومة سيبيرنية، حيث لحاء المخ مسؤول عن تكامل الجهاز العصبي المركزي ككل. بيد أن النظريات الراهنة تؤكد أكثر على أهمية المدخلات منخفضة المستوى لتحقيق تكامل عصبي فعال.

= أي التي سادت خلال فترة حكم حزب المحافظين البريطاني وبدأت على يدي مارجريت ثاتشر، وكذلك الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة على أيدي رونالد ريجان وجورج بوش الأب، ثم من بعده بوش الابن. والليبرالية الجديدة تطبيق لتعاليم فريدريك فون هاييك، الفيلسوف الاقتصادي بجامعة شيكاغو ثم تلميذه ميلتون فريدمان. وجدير بالذكر أن مارجريت ثاتشر تلميذة هاييك أيضا. وتؤمن الليبرالية الجديدة بالنظرة الداروينية الاجتماعية في الاقتصاد، وترى أن لا بديل عن المنافسة المطلقة دون ضوابط لصالح الشركات العملاقة على نطاق الكوكب دون حدود أو قيود، وشعاراتها دولة الحد الأدنى للتدخل تمهيدا لما يلي:

ـ حرية تجارة السلع والخدمات

ـ حرية تداول رأس المال.

ـ حرية الاستثمار

ـ إلغاء القطاع العام وسيادة الخصخصة.

ـ اللا مساواة الاجتماعية ظاهرة طبيعية سوية. =



والجدير ملاحظته أن عبارة «الاشتراكية تحتضر»، لم تعد اليوم تثير خلافا بالقدر الذي كانت تثيره قبل سنوات قليلة مضت. وأحسب أنني سأكون أكثر هرطقة وخروجا على المألوف حين أؤكد أمرا ثابتا وهو أن الفكر السياسي المحافظ بات متحللا لدرجة كبيرة عند بلوغه نقطة التماس بوضعنا الراهن. كيف حدث هذا، على الرغم من انتصار النزعة المحافظة على نطاق العالم كله، عشية مشروع الاشتراكية الذي أصابه التحلل؟ ولكن يجب علينا هنا أن نمايز بين النزعة المحافظة وبين اليمين. إن اليمين يعني أشياء كثيرة مختلفة باختلاف السياقات والبلدان. ولكن هذا المصطلح يجري استعماله الآن بطريقة أساسية للإشارة إلى الليبرالية الجديدة، وإن كانت علاقتها بالنزعة المحافظة إذا كانت تعني أي شيء، فإنها تعنى الرغبة في الحفاظ ـ خاصة الحفاظ على التقليد وعلى «حكمة الماضي الموروثة». وواضح أن الليبرالية الجديدة ليست محافظة بهذا المعنى (وهو معنى جوهري). ولكن الليبرالية الجديدة على العكس من ذلك، إذ تولد وتنشط عمليات راديكالية من أجل التغير تحفزها عن طريق التوسع الدؤوب للأسواق دون توقف. وكما لاحظنا سابقا، فإن اليمين هنا تحول إلى راديكالي، بينما يبذل اليسار جهده ليكون محافظا ـ إذ يحاول على سبيل المثال أن يحمي ما تبقى من دولة الرفاه.

وواضح أن الحفاظ على التقليد في مجتمع بعد تقليدي، ليس من شأنه أن يدعم ويستديم معناه الذي كان في الماضي، من حيث الحفاظ على الماضي، دون إعمال للتأمل نسبيا. ذلك أن الدفاع عن التقليد بالأسلوب التقليدي يغدو نزعة أصولية ونظرة مغالية في جمودها العقائدي تشكل ركيزة لنزعة محافظة ترى إنجاز التجانس الاجتماعي (أو القول بأمة واحدة) أحد مبررات وجودها الرئيسية.

= ومن ثم دعت إلى تهاوي الحدود القومية والقيود الحمائية لصالح ديناصورات الأعمال والاقتصاد، ذلك لأن البقاء للأقوى وأن الضحية تستحق مصيرها. والمفروض شكليا أن سياسة حزب العمال البريطاني المنافس لحزب المحافظين تحرص على إعلان براءتها من سياسة المحافظين. ويأتي الطريق الثالث على لسان أنطوني جيدنز بمثابة إعلان البراءة ظاهريا وتبقى شهادة الواقع. الإنسان/المجتمع البريطاني. ولكننا نراه يصب نقده على دولة الرفاه التي هي وليدة المرحلة الكينزية ويعرضها تحت اسم «التقليد». ويوجه سهام النقد الضارية ضد التجارب الاشتراكية وقد أخفقت جميعها. ولكنه يتحدث في هدوء عن الحركة الليبرالية الجديدة... فهي عنده اليمين... ويقول: ولكن الليبرالية تولد وتنشط عمليات راديكالية... عن طريق التوسع الدؤوب للأسواق... وهكذا تحول اليمين إلى راديكالي، بينما يحاول اليسار أن يكون محافظا بدفاعه عن دولة الرفاه. (المترجم)



ولكن الليبرالية الجديدة، من ناحية أخرى، تغدو متناقضة داخليا. ويبدو هذا التناقض واضحا للعيان أكثر فأكثر. وتكشف الليبرالية الجديدة من ناحية عن عداء للتقليد ـ وهي في الحقيقة إحدى القوى الرئيسية التي اكتسحت التقليد في كل مكان نتيجة تطور ودعم قوى السوق علاوة على النزعة الفردية العدوانية. ولكنها من ناحية أخرى تعتمد على اطراد بقاء التقليد ضمانا لمشروعيتها وارتباطها بالنزعة المحافظة ـ في مجالات الأمة والدين والجنوسة والأسرة. وحيث إنها لا تملك أساسا عقلانيا سويا، فإن دفاعها عن التقليد في هذه المجالات يأخذ صورة النزعة الأصولية. ونجد خير مثال على ذلك في الجدل الدائر بشأن «قيم الأسرة». إذ من المفترض أن النزعة الفردية الليبرالية تسود الحياة الاقتصادية مع اتساع نطاق الأسواق اتساعا كبيرا، بيد أن التوسع الشامل دون تمييز لمجتمع السوق يمثل قوة أساسية داعمة لقوى التحلل ذاتها المؤثرة في حياة الأسرة. وهذا هو ما تشخصه الليبرالية الجديدة وقد ارتدت عمامة الأصولية، وتراه علة مرضية وتعارضها بقوة. ويمثل هذا الوضع في الحقيقة مزيجا غير ثابت ولا مستقر.

وإذا كانت الاشتراكية والنزعة المحافظة قد تحللتا، بينما انطوت الليبرالية الجديدة على تناقض ظاهري، فهل يمكن للمرء أن يتجه إلى الليبرالية في ذاتها (الرأسمالية مضافا إليها الديموقراطية الليبرالية مع تجريدها من أصوليات اليمين الجديد) على نحو ما فعل، كمثال، فرنسيس فوكوياما؟ على الرغم من أنني لا أتناول في كتابي هذا النظرية السياسية الليبرالية على نحو تفصيلي، إلا أنني لا أظن أن هذا ممكن وذلك لأسباب موثقة سأعرضها في استفاضة وإسهاب فيما بعد. إن الرأسمالية المتوسعة أبدا ودون توقف تنمو وتتضخم سريعا، ليس فقط ضد الحدود البيئية من حيث موارد كوكب الأرض، بل أيضا ضد حدود الحداثة في صورة شك أو فقدان يقيني مصنوع. إن الديمقراطية الليبرالية المرتكزة على نظام الانتخاب الحزبي والتي تعمل على مستوى الدولة ـ الأمة ليست مهيأة على نحو جيد للوفاء بمتطلبات مجموع المواطنين ممن ينعكسون على ذواتهم يتأملونها في عالم يتعولم. وغني عن البيان أن الجمع بين الرأسمالية والديموقراطية الليبرالية يوفر وسائل قليلة ومحدودة لتوليد تضامن اجتماعي.



يكشف لنا كل هذا بوضوح لا مزيد عليه استنفاد الأيديولوجيات السياسية التي تلقيناها عن السابق. ومن ثم، هل لنا أن نسلم - على نحو ما يرى بعض دعاة ما بعد الحداثة - بالقول إن التنوير استنفد ذاته، ومن ثم بات لزاما علينا بدرجة أو بأخرى أن نأخذ العالم على علاته كما هو وبكل ما فيه من بربريات وتقييدات؟ لا، بكل تأكيد. إن آخر ما نحتاج إليه تقريبا هو نوع جديد من النزعة القروسطية واعتراف بالعجز الكامل إزاء قوى أكبر منا. نحن نعيش في عالم مخرب مدمر بشكل جذري، ويحتاج بالتالي إلى أدوية وعلاجات جذرية راديكالية.

بيد أن هناك قضية صعبة وواقعية تماما يتعين مواجهتها: العلاقة الإشكالية بين المعرفة والتحكم التي يمثلها ذيوع المخاطرة المصنوعة manufactured risk، إذ لم يعد بمقدور الراديكالية السياسية أن تقحم نفسها، على نحو ما فعلت الاشتراكية، في الفضاء القائم بين ماض مرفوض ومستقبل مصنوع إنسانيا. ولكنها يقينا لا يسعها البقاء قانعة بنزعة راديكالية ليبرالية جديدة ـ الانصراف عن الماضي بتوجيه مناورات غريبة وشاذة لقوى السوق. ومن ثم فإن إمكان، بل ضرورة، توفر سياسة راديكالية لم يندثر أو يمت بسبب فساد وتهاوي كل ما سبق ـ ولكن مثل هذه السياسة يمكن تحديدها بطريقة عامة غير محددة بواسطة التوجهات الكلاسيكية لليسار.

وإن ما يمكن أن نسميه «النزعة المحافظة الفلسفية» ـ أي فلسفة الحماية والمحافظة والتضامن ـ تربطها اليوم علاقة وثيقة بموضوع الراديكالية السياسية. وهنا نجد أن فكرة العيش مع الإيمان بعدم الكمال ـ الذي أكدته منذ زمن طويل النزعة المحافظة الفلسفية ـ يمكن أن تتحول إلى قيمة راديكالية. ويتعين على أي برنامج سياسي راديكالي أن يقر بأن التصدي للمخاطرة المصنوعة لا يمكن أن يأخذ صورة «المزيد من الشيء ذاته»، أي استكشاف لا نهاية له للمستقبل على حساب حماية الحاضر أو الماضي.

وليس من قبيل المصادفة، يقينا، أن هذه هي بالضبط أفكار القوة السياسية التي بوسعها أن تدعي بأعلى صوت ممكن أنها وريثة عباءة الراديكالية اليسارية: أعني حركة الخضر. ولقد ساعد هذا الادعاء ذاته على طمس علاقات واضحة تربط بين التفكير الإيكولوجي وبين النزعة المحافظة الفلسفية، والتي ما كان بالإمكان طمسها لولا ذلك. ونجد في كل حالة تأكيدا

على المحافظة والإحياء والإصلاح. غير أن النظرة السياسية لحركة الخضر تقع ضحية «مغالطة المذهب الطبيعي» المقترنة بنزعاتها الأصولية. إنها، بعبارة أخرى، تعتمد لترويج مقترحاتها على الدعوة للعودة إلى «الطبيعة». ولكن الطبيعة بمعناها التقليدي لم تعد موجودة. ونحن لا نستطيع الدفاع عن الطبيعة بالأسلوب الطبيعي أكثر مما نستطيع أن ندافع عن التقليد بالأسلوب التقليدي ـ ومع هذا فإن كلا منهما بحاجة إلى دفاع.

وتحتل الأزمة الإيكولوجية مكان القلب من هذا الكتاب، ولكن على أن نفهمها بطريقة غير تقليدية ومألوفة على الإطلاق. إن هذه الأزمة، والفلسفات والحركات التي نشأت كاستجابة لها، إنما هي تعبيرات عن حداثة، انبرت حين تعولمت وارتدت على نفسها، لمناهضة حدودها الذاتية. وهكذا بدا واضحا للعيان أن الاعتبارات العملية والأخلاقية، بعد أن تكشفت، ليست جديدة في الجانب الأكبر منها، هذا على الرغم من الحاجة الماسة، من دون شك، إلى اقتراحات واستراتيجيات جديدة لحسمها. إنها تعبر عن أزمات معنوية ووجودية قمعتها أو صادرتها بفعالية المؤسسات الحديثة بسبب نزعاتها التوسعية الجامحة وحافزها إلى التحكم والهيمنة.

إطار عام للسياسات الراديكالية

إن علاقتنا بالطبيعة ـ أو بتلك التي لم تعد الطبيعة ـ هي بعد رئيسي بين أبعاد مؤسسية أخرى رئيسية مميزة للحداثة. وترتبط بوجه خاص بآثار الصناعة والعلم والتقانة في العالم الحديث. وإذا كان هذا البعد يشكل بؤرة الاهتمامات والحوارات الإيكولوجية، فإن الأبعاد الأخرى مهمة بالقدر نفسه باعتبارها أطرا لإصلاح السياسة الراديكالية. وتمثل الرأسمالية بعدا من بين هذه الأبعاد إذ تعني الرأسمالية منظومة سوق تنافسية حيث البضائع وقوة العمل جميعها سلع. وإذا كانت الاشتراكية كقوة معارضة قد وهنت وضعفت، فهل معنى هذا أن يهيمن النظام الرأسمالي دون أي تحديات؟ لا أظن ذلك. لأن الأسواق الرأسمالية الطليقة، التي لا يكبح جماحها شيء، لا تزال تفرز نتائج مدمرة سبق أن أبرزها كارل ماركس. ونذكر من بين هذه النتائج هيمنة قيمة النمو والتسليع الشامل لكل شيء والاستقطاب الاقتصادي.

ويقينا، يظل نقد هذه الميول أمرا مهما مثلما كان دائما. ولكن لا يسعنا اليوم أن نستمده من نموذج سيبيرني للاشتراكية. ونرى على «الجانب الآخر» للرأسمالية إمكان ظهور نظام ما بعد الندرة post-scarcity order الذي تحدد معناه بطريقة خاصة مميزة. ذلك أن تحليل الأطر العامة لنظام ما بعد الندرة يعني البحث أساسا وقدر المستطاع عن التأثير المشترك لكل من النزعة المحافظة الفلسفية والفكر الإيكولوجي عن الاشتراكية. ولا يفتأ نقد الرأسمالية على نحو ما أعرضه وأطوره هنا، يتركز على الظلم والفقر الاقتصاديين، ولكن من منظور مغاير عن الرؤى المميزة للفكر الاشتراكي.

وإن السلطة السياسية والإدارية، وهي بعد آخر للحداثة، ليست مستمدة بشكل كامل من السيطرة على وسائل الإنتاج، على الرغم من كل ما قاله ماركس في هذا الشأن. ويمكن لهذه السلطات ـ اعتمادا على قدرات المراقبة والإشراف ـ أن تكون مصدر الحكم التسلطي. ويمثل تأثير الديموقراطية قوة معارضة تتصدى للنزعة التسلطية ـ وواضح الآن أن مصطلح الديموقراطية بات هو المصطلح الأثير لدى الجميع، إذ من ذلك الذي لا يزعم أنه ديموقراطي؟ ولكن أي نوع من الديموقراطية موضوع حوار وقتنا الحالي؟ ذلك أننا في الوقت الذي نرى فيه النظم الديموقراطية الليبرالية تنتشر في كل مكان، نجد تلك النظم تعاني توترا في مجتمعات المنشأ ذاتها.

إن مشكلة الديموقراطية، أو هكذا سوف أسوق حجتي، وثيقة الارتباط جدا ببعد آخر للحداثة: التحكم في وسائل العنف. إن إدارة العنف ليست جزءا من الأشكال التقليدية للنظرية السياسية اليوم، سواء اليسار أو اليمين أو النظرية الليبرالية. ولكن حيثما تتجه الكثير من الثقافات بقوة نحو التماس ببعضها البعض على نحو ما نشهد في الأوضاع الاجتماعية الراهنة، يصبح الصدام العنيف بين الأصوليات موضع اهتمام جاد وخطر.

وتأسيسا على ما سبق من تعليقات، أعتزم أن أطرح في هذا الكتاب ما يمكن أن أوجزه في صورة إطار من ست نقاط لسياسة راديكالية تعاد صياغتها من جديد. وترتكز هذه السياسة على النزعة المحافظة الفلسفية وإن أبقت على بعض القيم المحورية المرتبطة بالفكر الاشتراكي:

١ـ يتعين الاهتمام بإصلاح مظاهر التضامن المخربة، الأمر الذي قد يتضمن أحيانا الحفاظ الانتقائي بالتقليد، بل وربما إعادة ابتكاره من جديد. وتصدق هذه الرؤية بالنسبة لجميع المستويات التي تربط كل الأنشطة والأفعال المفردة، ليس فقط ربطها بجماعات أو حتى بدول، بل بمنظومات أكثر «عوامة». ومن الأهمية بمكان أن لا نطابق بين هذا الرأي وفكرة إحياء المجتمع المدني التي راجت كثيرا الآن بين بعض قطاعات اليسار. ذلك أن مفهوم «المجتمع المدني»، الذي يحتل موقعا وسطا بين الفرد والدولة، إنما هو موضع شك لأسباب سوف أشرحها فيما بعد داخل متن الكتاب عند تطبيقه على الأوضاع الاجتماعية الراهنة. وحري بنا أن نفيض اليوم في الحديث عن أوضاع الحياة الفردية والجمعية التي يُعاد تنظيمها والتي من شأنها أن تقدم أسسا جديدة لتوليد مظاهر التضامن، وإن تسببت يقينا في ظهور بعض صور التفكك الاجتماعي.

وإحدى نقاط البدء هنا عمل تقييم صحيح لطبيعة النزعة الفردية في مجتمع اليوم. والمعروف أن الليبرالية الجديدة تركز بقوة على أهمية الفردية وتقابل بينها وبين «النزعة الجمعية» للنظرية الاشتراكية بعد أن فقدت مصداقيتها. ولكن دعاة الليبرالية الجديدة يفهمون «الفردية» على أنها سلوك ذاتي التماسا لأقصى قدر من الربح في ساحة الاقتصاد أو السوق. وهذا في رأيي أسلوب خاطئ في تأويل ما يتعين علينا ـ لنكون أكثر صوابا وملاءمة ـ أن نفهمه باعتباره التوسع في الاستجابية الذاتية الاجتماعية. إننا ونحن نعيش في عالم يتصف بقدر عال من القدرة على استبطان ذاته، يصبح واجبا على المرء أن يحقق درجة معينة من الاستقلال الذاتي لنشاطه كشرط لقدرته على البقاء وصوغ حياته. ولكن الاستقلال الذاتي ليس هو الأنانية، علاوة على أنه يتضمن معنى التقابلية والتكافل. لذلك يتعين علينا ألا ننظر إلى مسألة إعادة بناء مظاهر التضامن الاجتماعي باعتبارها مسألة ضمان التماسك الاجتماعي وحمايته عند حدود سوق أنانية. ومن ثم ينبغي أن نفهم ذلك على أنه موازنة بين الاستقلال الذاتي والتكافل في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية بما فيها المجال الاقتصادي.

ولنتأمل، على سبيل التمثيل، نطاق الأسرة ـ وهو أحد المجالات الرئيسية التي اطردت فيها بسرعة مظاهر التحرر من التقليد ـ لقد أعرب دعاة الليبرالية الجديدة عن القلق إزاء نزعات التفسخ التي أثرت في الأسرة. ولكن القول

بالعودة الصريحة لـ «قيم الأسرة التقليدية» لا يشكل نقطة للبدء. وذلك لأسباب عديدة من بينها أننا نعرف الآن، وفي ضوء البحوث الجديدة، أن حياة الأسرة في الأزمنة الباكرة انطوت غالبا على جانب مظلم شديد الرسوخ. وتجلى هذا في مظاهر عديدة من بينها سوء المعاملة البدنية والجنسية للأطفال، وعنف الأزواج ضد الزوجات. وثمة سبب آخر، هو أن النساء والأطفال على السواء كانوا أميل إلى التخلي عن الحقوق التي اكتسبوها. وتترافق هذه الحقوق بالنسبة للنساء مع الانخراط الواسع في قوة العمل المأجور.

ونعود لنقول، حيث إنه لا توجد سوابق تاريخية حقيقية، فإننا لا نعرف إلى أي حد يمكن إعادة بناء حياة الأسرة بصورة فعالة ومجدية بطريقة تحقق التوازن بين الاستقلال الذاتي والتضامن. ولكن وضحت لنا، إلى حد كبير، بعض سبل إنجاز مثل هذا الهدف. إن تحقيق تضامن راسخ الأركان في مجتمع تحلل من التقليد يعتمد على ما يمكن أن نسميه «الثقة النشطة» مع اقتران ذلك بتجدد الشعور بالمسؤولية الشخصية والاجتماعية إزاء الآخرين. والجدير ذكره أن الثقة النشطة هي ثقة يجري اكتسابها وغرسها وليست وليدة هيمنة لأوضاع قائمة مسبقا أو وليدة أدوار الجنوسة، أي أدوار حددتها الثقافة الاجتماعية الموروثة للجنسين ومايزت بينهما. وتفترض الثقة النشطة مقدما توافر الاستقلال الذاتي وليس مناهضته، ثم إنها تمثل مصدرا قويا للتضامن الاجتماعي نظرا لأن الامتثال يأتي طواعية وبإرادة حرة وليس قسرا تفرضه قيود تقليدية.

وتشتمل الثقة النشطة في إطار حياة الأسرة على الالتزام إزاء الآخر أو الآخرين. وينطوي هذا الالتزام أيضا على اعتراف المرء بمسؤولياته تجاههم على مدى الزمن. وحري أن ندرك أن تعزيز ودعم التزامات ومسؤوليات الأسرة حال ارتكازها على الثقة النشطة، لا يتعارض مع تنوع صور الأسرة، وهو ما بدأ يروج في جميع المجتمعات الصناعية. وثمة احتمال بأن تبقى هنا المعدلات العالية من حالات الانفصال والطلاق، ولكن سيكون بوسع المرء أن يستبين سُبُلا عدة لتكون هذه الأحداث عامل إثراء وليس تدمير التضامن الاجتماعي. مثال ذلك أن الاعتراف بالأهمية القصوى لحقوق الأطفال علاوة على المسؤوليات الاجتماعية نحوهم، يمكن أن يهيئ سبلا لدعم روابط صلة الرحم الجديدة التي نشاهدها حولنا ـ بين فئات من الوالدين يتحملون معا مسؤولية أطفال ليسوا من صلبهما معا وإنما يشتركان في تربيتهم.

٢ـ حري بنا أن نعترف بالتزايد المطرد لمحورية ما أسميه سياسة الحياة life politics لكل من النطاق الرسمي والنطاق الأقل تقليدية للنظام السياسي. لقد كانت النظرة السياسية لليسار مرتبطة دائما ارتباطا وثيقا بفكرة التحرر. والتحرر يعني حرية، أو بمعنى أصح حريات متباينة الأنواع: حرية من قبضة التقليد التعسفية، وحرية من السلطة التحكمية ومن قيود الحرمان المادي. والسياسة التحررية هي سياسة فرص الحياة، ومن ثم فإنها سياسة محورية من أجل خلق الاستقلال الذاتي للفعل. وتظل هذه السياسة من حيث هي كذلك واقعا حيويا لأي برنامج سياسي راديكالي. بيد أنها ترتبط اليوم بسلسلة من الاهتمامات المتولدة عن تغيرات سبق تحليلها ـ تحول التقليد والطبيعة في سياق نظام كوزموبوليتاني مُعَوْلم cosmopolitan order. ومن ثم فإن سياسة الحياة ليست سياسة فرص الحياة، بل سياسة أسلوب الحياة. وتعنى هذه السياسة بالنزاعات والصراعات المتعلقة بكيفية الحياة، أعني كيف ينبغي أن نعيش (كأفراد وإنسانية جماعية) في عالم أصبح فيه كل ما اعتدنا أن نراه ثابتا، سواء في صورة الطبيعة أو التقليد، يخضع لقرارات بشرية.

٣ـ تشتمل الثقة النشطة على مفهوم السياسة المنتجة، وذلك في ارتباط بتعميم الاستجابية الذاتية الاجتماعية. وتوجد السياسة المنتجة في الفضاء الذي يربط الدولة بالتعبئة الاستجابية في المجتمع بمعناه الواسع. ويمكن للدولة، لأسباب أسلفناها، أن تعمل فقط ولدرجة محدودة كعقل سيبيرني Cybernetic intelligence. غير أن مظان الضعف في الليبرالية الجديدة بشأن فكرتها عن دولة الحد الأدنى، باتت شديدة الوضوح. ومن ثم فإن السياسة المنتجة هي سياسة تسعى لكي تهيئ للأفراد وللجماعات فرصا لكي يسهموا في صنع الأشياء لا أن يحوزوا أشياء تُصنع لهم في سياق أهداف واهتمامات اجتماعية شاملة.

والسياسة المنتجة هي دفاع عن سياسة النطاق العام، غير أنها لا تقف في موقع المعارضة القديم بين الدولة والسوق. إنها تعمل على أساس توفير الأوضاع المادية والأطر التنظيمية اللازمة ليتخذ الأفراد والجماعات قراراتهم في شؤون سياسة الحياة في أوسع نظام اجتماعي ممكن. وتعتمد مثل هذه السياسة على بناء الثقة النشطة، سواء داخل مؤسسات الحكم أو الأجهزة

المرتبطة بها. ويرتكز الكتاب على حجة أساسية وهي أن السياسة المنتجة هي الوسيلة الرئيسية للمعالجة الفعالة لمشكلات الفقر والاستبعاد الاجتماعي في الوقت الراهن.

والجدير ذكره أن السياسة المنتجة ليست ترياقا لعلاج كل الأدواء، ذلك أن الطابع المتحول للدولة، وواقع أن جميع السكان، بدرجة أو بأخرى، يعيشون في «الفضاء المتحول» نفسه باعتبارهم أدوات الدولة والحكم، كل هذا يولد معضلات وتناقضات سياسية جديدة. مثال ذلك حيثما أضحت الحكومة مجرد عنصر واحد بين عناصر أخرى هي المرجع لحياة الفرد، فإن كثيرين يمكنهم أن لا «ينصتوا» لما يجري على الساحة السياسية، حتى وإن تسنى لهم الحفاظ على «اتصالهم» بها فكريا على أساس أكثر اتساقا من السابق. وقد يعبر «الانصراف عن المتابعة» عن نفور من غرائب السياسيين، وإن توافق أيضا مع حالة من اليقظة المميزة لمسائل يراها المرء ذات شأن مهم. وهنا يمكن أن تمتزج الثقة بالمفارقة في توليفة مثيرة للقلق.

٤ـ إن مظاهر قصور الديموقراطية الليبرالية في نظام اجتماعي قائم على العولمة والاستجابية الذاتية توحي بالحاجة إلى مزيد من صور المقرطة الراديكالية. وأؤكد هنا على أهمية ديموقراطية الحوار. ذلك أن من بين الأشكال والأوجه العديدة للديموقراطية والتي يدور جدل بشأنها في أدب اليوم، يمكن أن نميز بعدين رئيسيين للنظام الديموقراطي. فهناك من ناحية الديموقراطية أداة لتمثيل المصالح. وهناك من ناحية أخرى الديموقراطية وسيلة لخلق مضمار عام يمكن فيه أساسا حسم القضايا الخلافية، أو يمكن على الأقل تناولها عن طريق الحوار بدلا من أشكال السلطة المقررة في السابق. وإذا كان الجانب الأول حظي على الأرجح بالقدر الأكبر من الاهتمام، إلا أن الثاني يدانيه أهمية وخطرا.

وإن توسيع ديموقراطية الحوار من شأنه أن يشكل جزءا، ليس هو الوحيد من عملية يمكن الرجوع إليها باعتبارها مقرطة الديموقراطية. إذ بينما يظل مستوى الاستجابية الاجتماعية منخفضا، فإن الشرعية السياسية لا تفتأ تعتمد في جانب موضوعي منها على الرمزية التقليدية وعلى الوسائل السابقة لعمل الأشياء. ومثل هذه الممارسات عرضة للتساؤل والشك في نظام حقق قدرا أكبر من الاستجابية حيث يكون الناس أيضا أحرارا في أن يتجاهلوا، بقدر أو بآخر، الساحة السياسية الرسمية إذا رغبوا في ذلك.

ولا ريب في أن أكبر قدر من الشفافية في الحكم سوف يساعد على مقرطة الديموقراطية. بيد أن هذه أيضا ظاهرة تتسع لتمتد إلى مجالات أخرى غير النطاق السياسي الرسمي. إذ يمكن القول إن ديموقراطية الحوار يمكن دعمها في عديد من السياقات الرئيسية خارج نطاق الدولة. مثال ذلك أن ديموقراطية الحوار تتقدم في مجال الحياة الشخصية ـ علاقات الوالدين بالأطفال والعلاقات الجنسية وعلاقات الصداقة. وتتقدم على النحو الذي يجعل هذه العلاقات تنتظم من خلال الحوار وليس من خلال سلطة لها قبضتها المُحكمة. وإن ما أسميها «ديموقراطية الانفعالات» تعتمد على التكامل والدمج بين الاستقلال الذاتي والتضامن اللذين سبق ذكرهما. وتفترض مسبقا تطوير علاقات تضامن تكون مجالا لحشد ودعم الثقة النشطة عن طريق الحوار وتبادل الآراء وليس عن طريق سلطة تعسفية أيا كان نوعها. وسوف يكون لديموقراطية الانفعالات، وفي اتساق مع القدر الذي يتحقق منها، آثارها المهمة من أجل تعزيز واطراد الديموقراطية الرسمية العامة. ومن المرجح بالنسبة للأشخاص الذين يتوافر لديهم فهم واضح لتكوينهم الانفعالي، والقادرين على التواصل بكفاءة مع الآخرين على أساس شخصي، أن يكونوا مهيئين جيدا لمهام ومسؤوليات المواطنة على نطاق أوسع.

ويمكن كذلك حشد ديموقراطية الحوار عن طريق أنشطة جماعات الاعتماد على النفس والحركات الاجتماعية. إذ تعبر مثل هذه الجماعات والحركات عن النشاط الاجتماعي المحلي والكوكبي الذي يتحلى بقدر رفيع من الاستجابية الذاتية، كما تسهم في تعزيز هذا النشاط. والملاحظ في المجتمعات المعاصرة أن من ينتمون لجماعات الاعتماد على الذات أكثر عددا من أعضاء الأحزاب السياسية. والجدير ذكره أن الخصائص الديموقراطية المميزة للحركات الاجتماعية وجماعات الاعتماد على النفس إنما يتولد القسط الأكبر منها في الواقع نتيجة أنها تفتح مجالات للحوار العام بالنسبة لقضايا تشغل اهتمامها. إنها تستطيع أن تفرض نفسها على جوانب من السلوك الاجتماعي لم تكن في السابق موضوعا للنقاش أو كان يجرى حسمها من خلال ممارسات تقليدية. ويمكنها كذلك أن تساعد في التصدي ومناهضة التعريفات «الرسمية» للأشياء، مثل الحركة النسائية الإيكولوجية وحركة السلام. إذ سارت جميعها على هذا الدرب وحققت نتائج مثلما تعددت وكثرت جماعات الاعتماد على النفس.

إن بعض هذه الحركات والجماعات هي بحكم طبيعتها الأصيلة حركات وجماعات كوكبية من حيث نطاق نشاطها، ومن ثم يمكنها أن تسهم في انتشار صور الديمقراطية على أوسع مدى. وإذا سلمنا بأن فكرة حكومة عالمية هي فكرة غير مستساغة، فإن آليات ديموقراطية الحوار التي تعمل من خلال تجمعات شديدة التنوع وليس من خلال الدول والتنظيمات الدولية، يمكنها لهذا السبب أن تحظى باهتمام محوري.

٥ ـ حري بنا أن نكون مهيئين لإعادة التفكير من جديد في موضوع دولة الرفاه من حيث المبدأ والأساس. وكذا من حيث علاقته بقضايا أوسع مدى تتعلق بالفقر الذي يسود الكوكب. إن ما تبقى من الأيديولوجية الاشتراكية في بلدان كثيرة تمركز حول حماية دولة الرفاه ضد هجمات دعاة الليبرالية الجديدة. وقد نجد في الحقيقة العديد من القسمات الأساسية لدولة الرفاه جديرة بأن نحافظ عليها ضد مظاهر الدمار المحتملة نتيجة عمليات خفض الإنتاج أو الخصخصة. مثال ذلك أن تدابير أو خدمات الرفاه غالبا ما تجسد، في ضوء الثقة والتضامن، التزامات وتعهدات يمكن تآكلها ببساطة شديدة إذا ما اتخذت السلطات توجها أكثر انحيازا للسوق أو «للأعمال».

بيد أن دولة الرفاه شكلت في صورة «حل وسط طبقي»، أو تسوية طبقية داخل أوضاع اجتماعية تغيرت الآن تغيرا واضحا. واستهدفت منظومات الأمن بها، حسبما كان مرسوما لها، ملاحقة ما هو خارجي أكثر من محاولة التصدي للمخاطرة المصنوعة. وأمكن الآن أن نحدد بوضوح كاف بعض الجوانب الإشكالية الرئيسية لدولة الرفاه، التي حدثت جزئيا نتيجة انتقادات دعاة الليبرالية الجديدة إذ لم تكن دولة الرفاه على كفاءة تامة، سواء في مواجهة الفقر أو من أجل إعادة توزيع الدخل أو الثروة على نطاق واسع. وإنما ظلت أسيرة نموذج ضمني للأدوار التقليدية للجنوسة في المجتمع، والتي تسلم بالمشاركة الذكورية في قوة العمل المأجور، علاوة على «صف ثان» من البرامج الموجهة نحو الأسر التي ليس لها عائل ذكر. ونزعت بيروقراطيات دولة الرفاه، شأن أي بيروقراطيات أخرى، إلى أن تكون جامدة ومجردة من العاطفة. وقد تشكل ظاهرة التواكل في مجتمع الرفاه ظاهرة حقيقية في جانب منها، وليست مجرد بدعة ابتدعها دعاة الليبرالية. وأخيرا نعرف أن دولة الرفاه تأسست وتدعمت خلال فترة ما بعد الحرب العالمية في وقت بدت فيه مستويات البطالة العالية واقعا ليس من المحتمل الرجوع عنه.

ومطلوب اليوم وبإلحاح «تسوية جديدة». بيد أنه لم يعد بالإمكان أن تأخذ مثل هذه التسوية صورة عدالة شاملة تساوي بين الجميع في المنافع. ولعل الأصوب هو أن تدابير الرفاه التي تهدف إلى مناهضة الآثار المفضية إلى الاستقطاب ـ في مجتمع سيظل في النهاية مجتمعا طبقيا ـ يتعين أن تتهيأ لها كل أسباب القوة بدلا من الاكتفاء بـ «توزيعها». ويجب أن نعنى فقط بإعادة بناء التضامن الاجتماعي الذي أسلفنا ذكره على مستوى الأسرة، وكذا إعادة بناء الثقافة المدنية على نطاق أرحب. وينبغي أن تكون مثل هذه التسوية من النوع الذي يولي اهتماما مناسبا لموضوع الجنوسة دون الاقتصار على أمر الطبقة فقط.

وطبعي أن التغلب على الشك المصنوع سيفضي إلى نشوء سلسلة جديدة كاملة من المشكلات ـ وكذا من الفرص، كما هي الحال دائما ـ من أجل إصلاح مجتمع الرفاه. وينبغي هنا على المرء أن يفكر في إعادة البناء في اتساق مع نماذج الرفاه الإيجابية. لقد نمت دولة الرفاه لتصبح نموذجا للحماية ضد المآسي التي «تحدث» للناس. إذ ستعمل يقينا في حدود الاهتمام بالأمن الاجتماعي على التقاط وتجميع الأجزاء عقب وقوع الأحداث الاجتماعية المؤسفة. ولكن الرفاه الإيجابي على النقيض من ذلك، إذ يولي قدرا أكبر من الاهتمام من أجل حشد وتعبئة التدابير السياسية اللازمة للحياة بهدف العمل مرة أخرى من أجل ربط الاستقلال الذاتي بالمسؤوليات الشخصية والجمعية.

٦ ـ إن أي برنامج للسياسة الراديكالية يجب أن يكون مهيأ للتصدي لدور العنف في الشؤون الإنسانية. وإذا كنت أرجئ هذه المسألة لأتناولها في آخر الكتاب، فإن هذا لا يعني أبدا أنها الأقل أهمية. ولكنها واحدة من أصعب القضايا التي يمكن معالجتها في حدود النظرية السياسية السائدة. والملاحظ أنه لا الفكر الاشتراكي ولا النظرية الليبرالية حددا الأطر، أو المفاهيم وثيقة الصلة من أجل إنتاج نظرية سياسية معيارية عن العنف. هذا بينما نزع الفكر اليميني إلى تصور العنف باعتباره قسمة ضرورية وجبلِّية في الحياة البشرية.

إن الموضوع ذو شأن مهم وخطير. ذلك أن أثر العنف يستشري ويتحول في نهاية الأمر من عنف ذكري ضد المرأة إلى عنف الشوارع العفوي بدون نظام، ثم وصولا إلى حرب واسعة النطاق. ولكن هل ثمة خيوط تربط بين هذه

المواقف المتباينة والتي تبدو، لهذا السبب، وثيقة الصلة بنظرية عن التهدئة وإحلال السلم؟ أحسب أن نعم، هناك خيوط من شأنها أن تعيدنا إلى قضايا وأفكار النزعة الأصولية وديمقراطية الحوار.

نعرف أنه لا يوجد في أي ظروف اجتماعية سوى عدد محدود من السبل التي يمكن على هديها معالجة صدام القيم. إحداها عن طريق العزل الجغرافي، إذ إن الأفراد الذين لديهم استعدادات أو ثقافات متصارعة يناهض بعضها البعض يمكنهم بطبيعة الحال أن يتعايشوا إذا لم تكن بينهم علاقات تماس مباشرة أو محدودة جدا. وثمة سبيل أخرى أكثر فعالية، وهي عن طريق السلوك الهروبي. ذلك أن أي فرد أو جماعة لا يتلاءمون مع أفراد أو جماعات أخرى بوسعهم الابتعاد عن بعضهم أو الانتقال أو الانفصال على نحو ما يحدث في حالة الطلاق. وسبيل ثالثة هي الحوار بغية التلاؤم والتكيف إزاء الاختلاف الفردي أو الثقافي. وهنا يمكن لصدام القيم أن يعمل أساسا وفق إشارة إيجابية ـ قد تكون وسيلة تحقق مزيدا من الاتصال وفهم الذات ـ وغني عن البيان أن فهم الآخر على نحو افضل يفضي إلى مزيد من فهم المرء لنفسه أو لثقافته مما يحقق مزيدا من التفاهم والمشاركة. أخيرا يمكن حسم صدام القيم عن طريق استخدام القوة أو العنف.

والملاحظ أن الخيارين الأولين من هذه الخيارات الأربع يضعفان بشدة في المجتمع الذي نعيش فيه الآن، وهو مجتمع يتعولم. ذلك أنه ليس بوسع أية ثقافة أو دولة أو جماعة كبيرة أن تحقق قدرا كبيرا من النجاح في العزلة عن النظام الكوكبي الكوزموبوليتاني. وإذا كان الهرب أو نجاة المرء بنفسه أمرا ممكنا في بعض الحالات بالنسبة للأفراد، إلا أنه ـ عادة ـ ليس بالأمر الممكن أو المتاح لكيانات اجتماعية كبيرة.

وإذا كانت العلاقة بين الحوار والعنف تتوافق مع اطراد حركة النزعات الأصولية الممكنة فإنها، لهذا السبب، تغدو بالنسبة لنا علاقة حادة زاخرة بالتوتر، وطبيعي أن نقص الخيارات يشكل خطرا، بيد أنه يقدم أيضا أسبابا للأمل. ذلك لأننا نعرف أن الحوار يمكن أحيانا أن يحل محل العنف. ونعرف كذلك أن هذا يمكن أن يحدث سواء في المواقف الخاصة بالحياة الشخصية أو في أوساط اجتماعية أكبر حجما. فالأصولية الجنوسية التي يحرص الرجال من أهل العنف على استدامتها تجاه شريكات حياتهم، وربما تجاه



النسـاء بعـامـة، يمكن أن تتحـول في الحـالات الفـردية على الأقل عن طريق تحقيق قدر أكبر من فهم الذات والتواصل. إن الحوار بين الجماعات الثقافية وبين الدول يمثل قوة للعمل مباشرة ضد المذاهب الأصولية، مثلما يمثل وسيلة لإبدال استخدام العنف بالكلام.

ولعل من الواضح تماما الآن الجانب المظلم في هذا كله. إن العنف ينشأ ببساطة في غالب الأحيان من صدام المصالح والصراع من أجل السلطة. ومن ثم نرى أن هناك الكثير من الأوضاع المادية التي يتعين تغييرها بكل صرامة والنضال ضدها والحد منها. علاوة على هذا فإن القوى الطاردة التي تعمل على التشتيت داخل المجتمعات وفيما بينها خلال الفترة الراهنة قد تثبت لنا أنها أكبر وأقوى من إدارتها والتحكم فيها دون انفجار العنف، سواء أكان عنفا محدودا أو واسع النطاق. ومع هذا فإن الروابط التي كشفت عنها بين الاستقلال الذاتي والتضامن والحوار هي روابط حقيقية، وتتوافق مع التغيرات الملحوظة في ساحات التفاعل المحلية وكذا في النظام الكوكبي.

كلمة ختامية: مسألة القوة الفاعلة

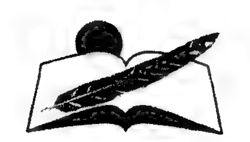
أخيرا، ماذا عن مسألة القوة الفاعلة؟ إذا اتفقنا على أنه لا يزال هناك برنامج للسياسة الراديكالية، فإن السؤال: مَنِ المنوط به تنفيذه؟ ولعل ما هو أكثر صعوبة السؤال التالي: ما القيم التي تشكل إطارا هاديا لمثل هذا البرنامج؟ ذلك لأنه يبدو لكثيرين أنه أصبح لزاما علينا الآن أن نتعامل مع عالم من القيم التعددية التي لا سبيل إلى أن نبرأ منها. وثمة حقيقة وهي أن تعليق جميع أحكام القيم سوى ما يتعلق منها بالسياق أو الواقع المحلي، يمثل شرطا للمواطنة العالمية (الكوزموبوليتانية). وينظر نقاد النزعة النسبية للقيم إلى مصطلح «الكوزموبوليتاني، أي المواطن العالمي» نظرة تنطوي على قدر من اليأس: إذ لو تسامحنا إزاء جميع أساليب الحياة باعتبارها أصيلة على قدم المساواة، فكيف يمكن لأي قيم موضوعية أن تبقى؟

ولكن يمكن القول - حال التصدي لمثل هذه الآمال - لعل هذه هي أول مرة في التاريخ يتسنى لنا فيها الحديث عن ظهور قيم كونية، أعني قيما مشتركة بين الجميع من دون استثناء، ولا تمثل بأي معنى من المعاني خصما لنزعة المواطنة العالمية «الكوزموبوليتانية». ويمكن القول إن مثل هذه القيم حفز إليها

ما سماه هانز جوناز Hans Jonas «كاشفات الخوف»، إذ نكتشفها في ضوء علامة سلبية هي الأخطار الجمعية التي صنعتها البشرية بنفسها ولنفسها[١].

إن قيم قداسة الحياة البشرية وحقوق الإنسان العالمية، والحفاظ على النوع، والحرص على المستقبل ـ وكذا على الأجيال الحالية من الأطفال ـ يمكن أن تكون البشرية توصلت إليها على سبيل الدفاع، بيد أنها يقينا ليست قيما سلبية. وتشتمل هذه القيم على أخلاق المسؤولية الفردية والجمعية التي تستطيع (على حد زعم القيم) أن تتغلب على مظاهر تباين المصالح. والمعروف أن المسؤولية غير الواجب، وقد ذهب البعض إلى أنها، ولهذا السبب، تفتقر إلى السلطة الآمرة التي يغرسها الواجب في «المؤمن الصادق» [٢]. ولكن المسؤولية، عند مقارنتها بالواجب، تتضمن بيان الأسباب، إذ أنها ليست ولاء أعمى. إنها على نقيض التعصب ولكن لها سلطانها الخاص الملزم، من أجل تعهدات يلتزم بها المرء طواعية وعن إرادة حرة. وإن مثل هذا التعهد تكون له قوة ملزمة أكبر كثيرا من أي قوة تقليدية نأخذها مأخذ التسليم.

وتمثل المسؤولية كذلك دليلنا لفهم القوة الفاعلة. إذ بات لزاما علينا الآن أن نكف عن أن نعزو الأمور إلى قوة فاعلة غير مدركة ولا مفهومة، وأن نقر بأن البشر هم علة المشكلات وأداة حلها. وينبغي ـ علاوة على هذا ـ التخلي عن فكرة أن ثمة قوى منوط بها إنجاز أهداف مرسومة للتاريخ بما في ذلك الفكرة الميتافيزيقية التي تزعم أن التاريخ صنعه «المعوزون». وإن الإقرار بطابع المخاطرة ـ الذي لا يمكن رده إلى مصدر آخر ـ إنما يعني أن تتوافر لدينا نظرية نقدية بدون ضمانات. بيد أن مثل هذا الإقرار يمثل أيضا مصدرا للتحرر، ذلك لأنه لا يوجد عنصر فاعل أوحد ـ سواء جماعة أو حركة يمكنها، كما افترض ماركس في حديثه عن البروليتاريا ـ أن تنهض بآمال البشرية. ولكن ثمة نقاطا كثيرة للتشابك السياسي تهيئ سببا وجيها للتفاؤل.







مقدمة المترجم

جيدنز: سيرة فكر في سياق كوكبي

«بعيدا عن اليسار واليمين» و«الطريق الثالث» و«الوسطية»... إلخ، عبارات تواترت تاريخيا مثلما تواترت في عالمنا المعاصر على مدى القرن العشرين بين مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية. وجاءت الصيغ المتباينة إجمالا دعوة أو إعلان البراءة من التطرف، أو يأسا من المواقف الحادة والقاطعة وتوخيا للاعتدال. وواقع الحال أن دعاتها إما أنهم يتخذون من مقولتهم قناعا يخفي النوايا، ويدعون الناس إلى التخلي عن مواقف محددة أو انحيازات هنا أو هناك، ومن ثم يسهل، بحكم عنصر القوة، توجيههم إلى حيث يشاء الداعية. وقد تأتي الدعوة تعبيرا عن أزمة في الفكر ووسائل الإنجاز، وتجسيدا لحيرة يعانيها أهل الرأي خاصة حين تجف ينابيع الرصيد الفكري، ويتغير الواقع، ولا تجد أحداث الحاضر في الأطر الفكرية الجاهزة أو التقليدية تفسيرا وحلولا لمشكلات طارئة وملحة، أي حين تكون البشرية ـ واقعا وفكرا ـ على أعتاب تحول جذري جديد، وبحاجة إلى إطار فكري جديد تعمل على هديه.

«يعيش العالم الآن أزمة عميقة الجذور تجسدها حالة السيولة الفكرية أو الشواش الفكري».

المترجم

ويمثل فكر أنطوني جيدنز تجسيدا لهذا الوضع المأزوم. وتأتي مؤلفاته التي تجاوزت الثلاثين كتابا، وكذا ندواته ومحاضراته تعبيرا عن تنويعات على لحن واحد: دعوة إلى الانصراف عن اليمين وعن اليسار؛ التماسا لطريق ثالث. وحري النظر إلى فكر جيدنز في إطار السياق الذي أنبت هذا الفكر، لنعرف العدو الحقيقي الذي يهاجمه، ونستكشف الوجهة التي يدفع الناس إليها، وعناصر القوة أو الضعف أو التناقض والتردد. ونلتمس هذا في سياقين أو بعدين: سياق كوكبي وسياق محلي بريطاني.

وبداية أقرر أن هذا الكتاب، شأن كتبه الأخرى، هو همّ غربي لن يجد فيه القارئ العربي صدى لهمومه وقضاياه، هذا على عكس ما روج له المثقفون العرب من أنهم والبشرية جمعاء وجدوا سبيل الخلاص في «طريقه الثالث»، كأنه تضمن حلولا لمشكلات الجنوب، أو أنه الطريق الثالث الأوحد والوحيد، على الرغم من أن الطرق الثالثة كثيرة الآن في الجنوب وفي الشمال؛ بل يوجد في بريطانيا ذاتها «حزب الطريق الثالث» الذي أُسس عام ١٩٩٠، وهو بطبيعة الحال غير حزب العمال الذي يعمل له جيدنز مفكرا ومنظرا. ولكن أهمية الكتاب تأتي من كونه كتابا كاشفا عن واقع حال الفكر الغربي: التاريخ - التطور - الأزمة - الخصائص. وتتمثل قيمته بالنسبة إلى القارئ العربي - الذي عاش ردحا طويلا من الزمن أسير الإطار الفكري الغربي، ويراه مسلمة وحقا وحقيقة - في أنه يكشف أن الحقيقة ليست هذا الفكر، أو أن الفكر الغربي شأن كل الأطر الفكرية ليس حقيقة مطلقة، بل وجه لواقع نسبي في الزمان والمكان. ويكشف الكتاب كذلك عن خاصية ذات وجهين، سلبي وإيجابي، في فكر الغرب: الوجه الإيجابي هو فعل التداول والحوار الحر المنتج بشأن قضايا المجتمع بين أهل الرأي. والجانب السلبي هو أن الغرب يعيش أزمة فكر، ولكنها أزمة تضعه على طريق تحول جذري، أو هي مخاض ميلاد الجديد... وتتهيأ إمكانات التحول وتجاوز الأزمة بفضل الفعل الاجتماعي الإبداعي النشط. وتمتد أصداء الأزمة لتشملنا. ولكن هذا لا ينفي خصوصية مشكلاتنا وخصوصية أعراضها وحلولها وخصوصية فعلنا الغائب أيضا، ومن ثم ليس علينا أن نكون مجرد صدى، بل فعلا إبداعيا نشطا أصيلا، نفكر لأنفسنا في سياقين، محلي وكوكبي، ونهتدي إلى طريقنا، وإن اشترك في بعض عناصره مع طرق أخرى.



السياق الكوكبي

النصف الثاني من القرن العشرين حقبة درامية بكل أبعادها، مؤلفة من فصلين، الحركة والتحول فيهما بين نقيضين تامي التناقض في الفكر والطموحات والآليات والسياسات. وامتد أثر هذا إلى الجذور عمقا، وتجاوز الحدود القومية إلى آفاق كوكبية. المشهد الأول بعد الحرب العالمية الثانية، قطبان أيديولوجيان يبسطان هيمنتهما وبينهما صراع ومنافسة أو حرب صامتة وصفت بالباردة، بعد أن خمد أوار حرب ساخنة مأساوية النتائج والدلالة. والمشهد الثاني في العقد الأخير، قطب واحد أوحد جبار متكبر له المشيئة، إلى حين. البداية فكر متماسك ويقين هنا وهناك، أو أمل في التحرر وإصلاح ما فسد ومراجعة إنجازات العقل. والنهاية شك وسيولة فكرية وافتراس شرس بالمستضعفين من البشرية. البداية تجديد العهد في الاحتكام إلى العقل الذي اهتز عرشه إثر حربين عالميتين وتجديد الثقة بالنظرية. والنهاية سقوط الإيمان باليقين وبالعقل وبالأنساق الفكرية المطلقة. البداية جهد للتنمية والإعمار وإعادة البناء في إطار نظريتين متصارعتين: الاشتراكية ومجتمع المساواة، والليبرالية ومجتمع الرفاه. والنهاية أزمة هنا وهناك سقطت معها النظم الحاكمة باسم الاشتراكية، مثلما سقطت الليبرالية وارتدت أو تحولت إلى ما يسمى بالليبرالية الجديدة ودولة الحد الأدنى من حيث الرعاية أو الرفاه الاجتماعي، ودولة الحد الأدنى أيضا من حيث القوانين المنظمة لحركة ودور ونشاط رأس المال. البداية عالم يثق في النظم والقوانين على الصعيدين المحلي والدولي؛ والنهاية عالم شارد مغترب مضطرب، أو كما يصفه جيدنز : عالم منفلت.

وهكذا يعيش العالم الآن أزمة عميقة الجذور تجسدها حالة السيولة الفكرية أو الشواش الفكري: جفت ينابيع التقليد بكل معانيه وأزمانه، وتداعت أركان النظم والنظريات المطلقة والأنساق الفكرية الجامدة، وتعيش الإنسانية بغير رؤية نظرية مرجعية هادية تتصف بالدينامية السريعة تسترشد بها في حركتها. وتجاوز البعض وأعلن سقوط الأنساق الفكرية جميعها مطلقة أو نسبية، وارتد البعض الآخر بعد أن أصبح خاوي الوفاض من أي جديد يهديه، ارتد إلى متاع فكري أصولي موروث يستعين به على خواء حياته، وهو في الحالين غريب ومغترب، عاطل من آلية الفكر والفعل اللذين يربطانه



بالواقع، ذلك أن الإنسان ـ المجتمع يتحرك لزوما في تطوره الاجتماعي والتاريخي والإنتاجي، وبحكم وعيه بنفسه وبوجوده وفق إطار أو نسق ثقافي/فكري مرحلي أو نسبي، يحقق له التكيف الفردي والاجتماعي وفق مستوى حضارة العصر، ويهيئ له قوة دفع لحركته المستقبلية التنافسية. ويمثل هذا النسق مرجعيته المرحلية في تشخيص وتحليل الظواهر من حوله... إنه يتحرك لزوما من نسق إلى نسق، وليس في حالة سيولة تفقده الهداية والرشاد. وطبعي أن لحظة الانتقال هي لحظة آلام مخاض التغيير، وكانت دائما لحظة محدودة الحدود، محلية الطابع... أما الآن، فالتغير عالمي النطاق، والظواهر المطروحة كوكبية الوجود... والأخطار الماثلة ماحقة للإنسان كنوع بشري. المستقبل المأمول محفوف بالأخطار واحتمالات تخلف البعض وهيمنة البعض الآخر، بحكم إنجازات العلم والتقانة، قرين الفعالية الاجتماعية هي احتمالات هيمنة شاملة على المستقبل بعيد المدى....، الاحتكار تجاوز الاقتصاد إلى احتكار المصير الإنساني جملة.

وفي ظل حالة السيولة والشواش الفكري يتلمس الإنسان ـ المجتمع طريقا للخلاص هنا وهناك، ولكن في إطار من الشك وعدم اليقين. ويتجلى هذا واضحا في العديد من النزعات الفكرية الموسومة بالبَعْدية أو بالجديدة أو بالنهاية أو شبيه: مثل ما بعد المودرنزم، وما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية، وما بعد البنيوية، وما بعد الاشتراكية، وما بعد الكينزية، وما بعد توافق واشنطن... إلخ، أو الليبرالية الجديدة واليسار الجديد والاشتراكية الديموقراطية الجديدة، أو الكينزية الجديدة وحزب العمال الجديد.... أو نهاية التاريخ ونهاية الاشتراكية... أو شبه إقطاعي وشبه رأسمالي... إلخ. وجميعها مسميات تعني انصرافا عن ماض، ومستقبلا غائما، وأملا في جديد غير محدد المعالم والطريق.

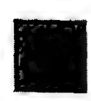
الفصل الأول في دراما النصف الثاني من القرن العشرين انتصار لحركة التحرر الوطني سياسيا (أو هكذا!) ووعد بانتصار الحريات، وأمل في التنمية والرخاء عند اليسار واليمين. والفصل الثاني أزمة وردَّة وتبعية الضعفاء للأقوياء، واتساع الهوة بين الفقراء أو الأغنياء داخل المجتمعات وفيما بين المجتمعات. الفصل الأول رفض قاطع لأن تكون آلية السوق هي الحاكمة لمصائر الشعوب والمجتمعات لما يمثله هذا من أخطار مدمرة. والفصل الثاني

دعوة الليبرالية الجديدة لأن تكون الحاكمية لآلية السوق المتحررة من كل القوانين والضوابط. الفصل الأول إيمان عميق بأن القوى العاملة خاصة البروليتاريا لا تزال على طريق الصعود وأنها الأمل في التغيير. الفصل الثاني انحسار دور البروليتاريا أو ذوي الياقات الزرقاء وظهور قوى عاملة كبيرة وفاعلة من بين ذوي الياقات البيضاء، بل تغير كيفي في قوى الإنتاج وأدوات وإدارة الإنتاج. والمفارقة الصارخة أنه في عصر فيض المعلومات وأدوات المعرفة تتفاقم أزمة السيولة الفكرية وتتفاقم حالة افتقاد النسق المرجعي.

وشهد الفصل الثاني تغيرا مفصليا في مسار تطور ودور وفعالية المجتمعات وفي علاقات القوى بينها، وهو التغير الموسوم بالعولمة؛ وإن كانت الكلمة غير محددة المعنى والمدلول شأن كلمات أخرى كثيرة تزخر بها حياتنا الثقافية. تغير المشهد العالمي، ودفع هذا التغير بجميع الأطر الفكرية إلى الخلف بعد أن أفلت الواقع الحياتي من بين محدداتها ومعاييرها.

وإذا كانت العولمة لها ركائزها وتجلياتها العلمية والتقانية وتجلياتها الوظيفية للمجتمعات وللوعي الإنساني، إلا أن لها أيضا تجليات ونتائج وظيفية تمثل الركيزة لقوى الليبرالية الجديدة. أولى هذه النتائج هي حركة نقل الأموال والمضاربات السريعة في العالم؛ وثانيتها أنها دعمت طرازا جديدا من النظام الشمولي الكوكبي على عكس كل ما يشاع عن سقوط الشمولية. إذ إن الشمولية ليست نظاما مستبدا سياسيا، بل هي، وكما حدد جيدنز، قوة أو نظام أو قطب له هيمنة على مجالات الاقتصاد والثقافة والإعلام والقوة العسكرية والعلاقات الدولية.

ولكن العولمة تتعدد وتتباين معانيها مع تباين مقاصد المتحدثين عنها والداعين إليها أو إلى مناهضتها. فهي حينا زعم بأن الكوكب قرية واحدة تهاوت فيها الحدود القومية مع إعلان وفاة أو نهاية الدولة-الأمة-القومية. والعولمة أيضا تدويل للحياة الاقتصادية والسياسية سقطت معه الحواجز الحمائية، وهي الحدود المفتوحة للشركات المتعدية القومية لدخول استثماراتها المالية ومنتجاتها، وتكريس للاستسلام لآليات السوق «الحرة» المتحررة من الضوابط والقوانين الاجتماعية. ويرى البعض الآخر العولمة في ضوء التحولات العلمية التقانية وتجلياتها، من حيث حالة التماس والاتصال المباشر بين الناس أفرادا وجماعات على صعيد الكوكب، وتأثيراتها السلوكية



والثقافية الممتدة إلى أعماق الوعي الباطني للإنسان، وتدفق حر آني للمعلومات له انعكاساته على وعي الفرد وثقافة المجتمع والعلاقات بين الحكام والمحكومين. ويراها هؤلاء خلفا جديدا لاقتصاد جديد هو اقتصاد المعرفة وما له من تجليات نافذة إلى كل جوانب الحياة.

وتتجلى أيضا حالة الشواش الفكري لدى اليسار واليمين من خلال توجهات وكتابات الكثيرين من المفكرين الضالعين في عملية التغيير أو التجديد أو لنقل محاولات الترميم، إذا صح هذا الوصف، أو الالتفاف على الواقع والحديث بلغة مقبولة ظاهريا للتعبير عن أهداف تقليدية مضمرة.

ولنقرأ معا ما قالته سوزان جورج في كلمتها تحت عنوان «موجز تاريخ الليبرالية الجديدة» أمام مؤتمر «السيادة الاقتصادية في عالم معولم»، الذي عقد في ٢٤-٢٦ مارس ١٩٩٩، حيث تجمل في حديثها تشخيصا لواقع حال العالم في المشهدين الأول والثاني، تقول:

«عقب الحرب العالمية الثانية، كان كل مفكر اقتصادي أو سياسي إما كينزي المذهب وإما ديموقراطيا اشتراكيا، وإما اشتراكيا ديموقراطيا مسيحيا، وإما يمثل لونا من ألوان الطيف الماركسية. أما فكرة أن السوق ستكون صاحبة الدور الرئيسي في اتخاذ القرارات الاجتماعية والسياسية؛ أو فكرة أن الدولة سوف تتنازل طوعا عن دورها في الاقتصاد؛ أو أن المؤسسات الاقتصادية الكبرى ستكون لها حرية كاملة، وأن النقابات سيأفل دورها، وأن المواطنين سيتمتعون بحماية أقل كثيرا مما كانت عليه الحال عقب الحرب العالمية الثانية... هذه الأفكار لو قيلت لبدا صاحبها مجنونا».

وتضيف:

وأصدر الباحث الكبير كارل بولاني رائعته «التحول العظيم» عام ١٩٤٤. والكتاب نقد شرس لضراوة مجتمع القرن ١٩ الصناعي المرتكز على السوق الحرة. وله مقولة نبوءة، إذ قال إن «السماح لآلية السوق بأن تكون المدير الأوحد الموجه لمصير البشرية وللبيئة العالمية... يعني تدمير المجتمع. وإنما الأولوية للمجتمع على النظام الاقتصادي».

وتستطرد قائلة:

«الآن النقطة المحورية في الليبرالية الجديدة السائدة تتمثل في:

- آلية السوق هي التي توجه قدر ومصير البشر.



ـ الاقتصاد، بمعنى الشركات العملاقة وحركة الأموال والمضاربات، هو المحدد لقوانين المجتمع وليس العكس».

وأبرز فلاسفة الفكر الاقتصادي لليبرالية الجديدة وزعيمهم فريدريك فون هاييك، ومن تلامذته ميلتون فريدمان، صاحب مقولة «المجتمع العالمي قرية». والسيدة الحديدية مارجريت تاتشر رئيسة وزراء بريطانيا في السابق، والملقبة باسم السيدة «تينا ـ Tina»، وهي الأحرف الأولى من مقولتها المشهورة: «لا بديل» .There is No Alternative، أي لا بديل عن الرأسمالية في صيغة الليبرالية الجديدة والسوق الحرة الطليقة، وكأن الليبرالية الجديدة قانون طبيعي أو قوة طبيعية مثل الجاذبية، ولا سبيل أمام البشر للفكاك منها، والتي وصفها فوكوياما بعبارة: نهاية التاريخ.

وكان رونالد ريجان في الولايات المتحدة ومارجريت تاتشر في بريطانيا أكبر زعيمين يعملان في تناسق على إنجاز سياسات الليبرالية الجديدة. وتعتمد هذه السياسات، كما صرحت تاتشر، على «الداروينية الاجتماعية التي ترى الصراع محور ومبرر الوجود بين الأمم والمؤسسات والأفراد، وأن المنافسة تفرق بين الذئاب والخراف، وبين الرجال والعيال، وبين الصالح والطالح. المنافسة آليتنا لتدبير الموارد الطبيعية أو البشرية أو المالية مع أكبر قدر من الفعالية والكفاءة».

وتستطرد تاتشر، المتحدثة باسم الليبرالية الجديدة، فتقول:

«مهمتنا بلوغ المجد في سياق اللامساواة، وأن نرى كيف أن المواهب والقدرات تجد متنفسا وتعبيرا لها من أجل فائدة الجميع. لا نعبأ بالمتخلفين في ماراثون المنافسة... الناس غير متساوين بالطبيعة؛ وهذا خير... لا فضل للضعفاء ذوي الحظ السيئ في التعليم، ومن ثم فإن ما يصيبهم يستحقونه، لأن الخطأ خطأهم وليس خطأ المجتمع».

ولنتذكر هذه القيم لليبرالية الجديدة عن اللا مساواة وعن المنافسة والفعالية والكفاءة لدى الأفراد... إلخ. ذلك أن جيدنز حين نعرض لمقولاته نراه يؤكدها ولكن في ثوب لغوي مغاير.

وبعد رونالد ريجان وجورج بوش جاء بيل كلينتون رئيسا للإدارة الأمريكية، وهو الذي قال في خطاب له: «الزملاء الأمريكيون، لقد اهتدينا إلى طريق ثالث» وكان مستشاره هو أنطوني جيدنز. وبعد حزب المحافظين برئاسة مارجريت تاتشر ثم جون ميجور جاء توني بلير رئيسا لوزراء بريطانيا بصحبة معلمه

الروحي أنطوني جيدنز. وهكذا، وكأن القدر ألقى على أنطوني جيدنز مهمة اكتشاف مخرج في ضوء «لا بديل عن الرأسمالية وصيغة الليبرالية الجديدة وسقوط النظم الحاكمة باسم الاشتراكية». وتهيأت بذلك فرص صنعت من جيدنز نجما ساطعا في سماء الفكر العالمي، دعمته أجهزة الإعلام، بحيث طبقت شهرته الآفاق دون سواه. ويرى البعض أن جيدنز هو الرابع بين مؤسسي علم الاجتماع السياسي بعد ماركس ودوركايم وفيبر. وأثارت كتبه حوارات ساخنة داخل الغرب ولا تزال. وتباينت الآراء بحدة في تطرفها يمينا ويسارا، كأن فكره مناسبة ليترسخ اليمين واليسار من خلال الحوار.

كان هذا هو السياق الكوكبي الذي انبثق عنه فكر جيدنز. ولكن ماذا عن السياق المحلي البريطاني حتى تبين لنا أبعاد المواجهة وحقيقة الخصوم الذين يتصدى لهم جيدنز حين يدعو إلى التخلي عن اليسار و«عن اليمين»، ثم إلى أي جهة يدفع بالقارئ.

السياق المحلي

بات توني بلير زعيما لحزب العمال وأنطوني جيدنز هو المفكر والمنظر الاجتماعي والسياسي للحزب نفسه. والمعروف أن هذا الحزب من سلالة الاشتراكية الديموقراطية التي بدأت جذورها كطريق وسط أو ثالث في أواخر القرن ١٩. وكانت الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية في الأصل أحزابا ماركسية. وأسس الرعيل الأول اتحاد الديموقراطيين الاشتراكيين Social Democrats Federation ـ (SDF) ليمثل الطبقة العاملة في بادئ الأمر. وانحل هذا الاتحاد وتشكلت بديلا عنه لجنة تمثيل العمال عام ١٩٠٠، وتحولت هذه فيما بعد إلى حزب العمال البريطاني. واتخذ الحزب في البداية تحت رعاية وتوجيه سيدني ويب (١٨٥٩-١٩٤٧) وزوجته بياتريس ويب (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧) نهجا عرف باسم الفابية. وهذه سياسة متمايزة عن النهج الماركسي، تتمثل عناصرها في التحول أو التطور التدريجي نحو الاشتراكية واتخاذ الطريق البرلماني وليس التحول الثوري العنيف.

مع حالة النمو والانتعاش في أوروبا الغربية بفضل مشروع مارشال لإعادة التعمير وتنشيط التجارة تراجع التيار اليساري داخل حزب العمال البريطاني. ورأى الحزب إمكان الإصلاح والتطوير في إطار التوافق مع الرأسمالية والاعتماد على الداخل. واتجه الحزب إلى التأكيد من جديد



على نظام دولة الرفاه الذي بدأ قبل الحرب ثم أوقف بسببها. وأصدر عالم الاقتصاد والاجتماع البريطاني وليام هنري بيفريدج (١٨٧٩ ـ ١٩٦٣) تقريره عام ١٩٤٢ تحت عنوان «تقرير عن الضمان الاجتماعي والخدمات المتحدة»، أعلن فيه صراحة الحرب ضد الفقر والجهل والمرض والفساد السياسي والبطالة. وأن دولة الرفاه هي الأداة المنوط بها هذه المسؤولية. والجدير ملاحظته هنا أن هذا التقرير، تحديدا، ينتقده جيدنز في معرض رفضه المتكرر لدولة الرفاه باعتبارها اليمين. إذ يرى جيدنز أن هذا التقرير يركز على مسائل سلبية تماما. يقول جيدنز «حري بنا اليوم أن نتحدث عن «الرفاه الإيجابي»، الذي يسهم فيه الأفراد والإدارات... وأن يكون الرفاه أداة لخلق الثروات».

واتجه اليسار الأوروبي بعامة إلى العمل داخل إطار التوافق مع الرأسمالية. وعزز هذا الاتجاه أن اليسار الأوروبي فقد الثقة تدريجيا في النظام السوفييتي كنموذج رائد، خاصة بعد أحداث المجر في الخمسينيات وقمع القوات السوفييتية للتمرد داخل المجر. ثم بعد ذلك غزو القوات السوفييتية لتشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨، هذا علاوة على افتضاح الوجه الاستبدادي للستالينية وآثارها الاجتماعية والفكرية.

ولكن خلال الربع الأخير من القرن العشرين، أي خلال الفصل أو المشهد الثاني لواقع حال العالم، تزايد السخط داخل حزب العمال، وقال جيمس كالاهان عبارته المشهورة: «لم يعد بالإمكان التزام النهج القديم». وشهدت بريطانيا أحداث «شتاء السخط أو الغضب» عام ١٩٧٩. وصعدت التاتشرية وسياسة الليبرالية الجديدة مقترنة بالعصا الغليظة ضد العمال، وسحقت إضراباتهم وفككت نقاباتهم.

واشتدت معاناة الحركة العمالية البريطانية بعد أن منيت بالهزيمة عام ١٩٨١-١٩٨٢، حين حاول توني بن مقرطة وردكلة (إضفاء طابع ديموقراطي وراديكالي على الحزب) عن طريق منح القواعد سلطات أكثر. وتولى زعامة الحزب من بعده نيل كينوك Neil Kinnock، الذي أعاد الحزب إلى وضع غير منحاز إلى اليسار. ومهد كينوك بذلك الأرض لزعامة توني بلير ولأمركة حزب العمال الجديد. ويقول عنه دانييل سنجر:

«أصبح بلير في حاجة إلى تسويق النموذج الأمريكي داخل الحزب وداخل



بريطانيا تحت اسم «الطريق الثالث» أو «لا يمين ولا يسار». ويضيف «وكما عبر معلمه الروحي أنطوني جيدنز بقوله «زلزلت التاتشرية أركان المجتمع البريطاني»، ولكن مع استعادة الحوار السياسي... ومع المزيد من التفكير الحر... يمكن أن تغدو بريطانيا الشرارة التي تنطلق منها عملية إبداعية بين الولايات المتحدة والقارة الأوروبية».

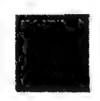
وهكذا تغير حزب العمال فكرا مثلما تغير اسما وبنية؛ إذ أصبح مع توني بلير حزب العمال الجديد، ليؤكد التمايز عن تاريخه. واختفت صورة العامل من قياداته لتحل صورة رجال المال والأعمال. والجدير بالذكر هو ما أورده دانييل بن سعيد في ورقة له تحت عنوان «وسط جديد باسم الطريق الثالث»، قال:

«لحظت صحيفة إنترناشيونال هيرالد تريبيون أنه عند انعقاد مؤتمر حزب العمال الأخير لم تعد طرقات منطقة بلاك بول تزخر بعمال المناجم في سترات العمل (الأفرول)، بل ازدحمت برجال الأعمال الكبار وكبار المحامين والمستشارين الإداريين، وكل منهم يرتدي سترات الاحتفالات الرسمية، ويحمل هاتفه النقال. وإن أبرز الشخصيات القريبة من توني بلير هم من أغنى أغنياء بريطانيا، والنخبة الاجتماعية من أرقى درجات السلم الاجتماعي أصحاب ومديري البنوك والمؤسسات الصناعية والمالية الكبرى».

الطريق الثالث وأصولية السوق

نذر جيدنز جهده لإطلاق هذه الشرارة. وتمثل جهوده الفكرية محاولة في هذا الاتجاه. والتمس بجهوده صوغ معادلة بين واقع حال يسار مهزوم مأزوم، ويمين مأزوم ولكنه متربع على قمة السلطة، ويؤكد أنه نهاية التاريخ ولا بديل عنه. أزمة اليسار ليست في انتشاره؛ فالتيارات اليسارية كثيرة هنا وهناك في الغرب تحت مسميات لأحزاب ومنظمات أهلية عديدة، ولكن المشكلة التي تواجه اليسار ـ بكل ألوان الطيف ـ هي القدرة على تقديم إطار فكري جديد بديل يحوز الثقة ويبدو متماسكا ومواكبا للتطور الكوكبي. وتتمثل أزمة اليمين أيضا في سقوط أطره الفكرية الموسومة بالتقليدية بل والجديدة التي مضت أو قضت من دون أن يشير إليها أو يلحظها أحد. ونذكر هنا كمثال توافق واشنطن الذي ولد ميتا مع ما أثاره من أزمات مدمرة.

ونشير في هذا الصدد إلى ما قاله جوزيف ستيجليتز Stiglitz Joseph في



ورقة له تحت عنوان: «نحو توافق جديد للطريق الثالث» في ٩ مايو ٢٠٠١. والجدير بالذكر أن ستيجليتز هو أستاذ الاقتصاد بجامعة ستانفورد، وشغل منصب رئيس مجلس المستشارين الاقتصاديين للرئيس بيل كلينتون، وشغل قبل ذلك منصب الاقتصادي الأول في البنك الدولي، وكان رائدا لإنجاز توافق واشنطن، ثم رائدا بعد ذلك لمحاولة إنجاز ما يعرف باسم «ما بعد توافق واشنطن Post Washington Consensus».

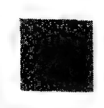
ويعبر حديثه عن الأزمة والحيرة إذ يقول: «إن من كانوا يحلمون بأن يحقق توافق واشنطن نجاحا وهيمنة هم أنفسهم الذين يعملون من أجل «ما بعد توافق واشنطن». ويوضح أن أيديولوجية اليمين تجسدت في «توافق واشنطن» المعبر عن النزعة الأصولية للسوق لدى الليبرالية الجديدة، ويضيف:

«ولم تكن هذه النزعة أكثر نجاحا من الاشتراكية، وإن مضت أخطاؤها من دون أن يشير إليها أحد». ويستطرد قائلا: «وحققت بلدان شرق آسيا نجاحات مذهلة حين التزمت سياسة مخالفة لما يفرضه توافق واشنطن واقتصاد السوق الحرة المسمى الليبرالية الجديدة... خاصة أن أزمة ١٩٩٧ التي عانت منها هذه البلدان حدثت من جراء نصائح صندوق النقد الدولي ووزارة الخزانة الأمريكية... لقد حان الوقت لتأسيس توافق (طريق ثالث) جديد ينبذ نظرة الليبرالية الجديدة التي انبثقت عن توافق واشنطن، ويعمل من أجل نظرة متوازنة بين السوق والحكم، ولا يخلط بين الوسيلة (الخصخصة والتحرير) والغايات».

صعد نجم أنطوني جيدنز واقترن اسمه بالطريق الثالث أو الاشتراكية الديموقراطية في ثوب جديد، كما يحلو له أحيانا أن يسميه. ويمثل الطريق الثالث مشروعه الفكري، ويتميز جيدنز بأن له قاموسه اللغوي ومفاهيمه المميزة، مما يوجب الإلمام بمختلف جوانب فكره ومدلولات مصطلحاته قبل الحكم عليه.

ويستهل جيدنز مشروعه الفكري (الطريق الثالث) برؤية تشخيصية لواقع حال العالم الجديد بعد التقليدي، الذي بدأ في رأيه منذ عقدين اثنين أو أكثر قليلا. يصف العالم فيقول «نحن نعيش في عالم مخرب مدمر بشكل جذري ويحتاج بالتالي إلى أدوية وعلاجات جذرية راديكالية». ويقول في إحدى محاضراته:

«ونحن نودع القرن العشرين أرى أننا لسنا إزاء عالم على قدر عالٍ من



التنظيم والقدرة على التنبؤ وخاضع لسيطرتنا، بل على العكس، إذ إننا إزاء عالم شارد مضطرب، أو إن شئت فقل عالم منفلت، ومن ثم فبدلا من الحديث عن زيادة الدمج الكوكبي حري بنا أن نناقش التحولات الأساسية التي طرأت على أسلوب عالمنا واستبيان حقيقتها. إن هذه التحولات لا تتضمن فقط تحولات في هياكل العالم، بل وأيضا تحولات في وعينا الباطني وفي هويتنا».

وينظر إلى الواقع الجديد نظرة شك؛ ويرى المستقبل أكثر إثارة للشك في النفس، إذ يقول:

«نحن في مستهل زلزلة للمجتمع العالمي من أساسه... ونحن لا نعرف حقيقة إلى أين سيمضي بنا». ولهذا يرى في ضوء هذه الأزمة وحالة الشك والغموض الحاجة إلى إنشاء موقع وسط راديكالي مبني على الاعتراف بأن الحاضر في حالة فيض وعملية دفق، وأن نشرع في إعادة تجميع الاهتمامات التقليدية التي يمكن للوسط الراديكالي أن يحفزها ويحركها».

ويمهد الأرض لمشروع الطريق الثالث بانتقاد اليسار ـ التقليد، ويصفه بـ «الشبح الذي أثار قلقه وقلق الغرب، وهو الاشتراكية بكل ألوان طيفها، وقد عاد إلى عالمه السفلي واختفى...» وفي عبارة أخرى متكررة، يقول: «إن الاشتراكية التي ظنت أنها ستدفن الرأسمالية دفنتها الرأسمالية... التي أصبحت هي المطلق ولا بديل عنها». ويقول في تبرير ذلك: «لا يسع أي امرئ إلا أن يخلص إلى نتيجة مفادها أن العالم في آخر القرن العشرين لم يتحول على نحو ما تنبأ له مؤسسو الاشتراكية وقتما التمسوا توجيه حركة التاريخ... لقد اعتقدوا أننا كبشرية كلما زادت معارفنا بالواقع الاجتماعي والمادي، زادت قدرتنا على التحكم فيهما وفاء لمصالحنا... ويمكن للبشر أن يصبحوا سادة مصيرهم.... ولكن جاءت الأحداث غير مصدقة لهذا».

وينتقد اليسار الذي يقرر أن القوى العاملة المطحونة هي القوة المحركة للتاريخ نحو غاية مرسومة، فيقول: «ينبغي التخلي عن فكرة أن ثمة قوى منوط بها إنجاز أهداف مرسومة للتاريخ بما في ذلك الفكرة الميتافيزيقية التي تزعم أن التاريخ صنعه «المعوزون». بيد أننا إذا أبدلنا كلمة «المعوزون» بعبارة «المنتجون المظلومون أصحاب المصالح المهضومة» سوف يتغير المعنى، ويتجلى تناقضه حين يقرر في حديثه عن أسباب العنف الاجتماعي: «إن

العنف ينشأ ببساطة في أغلب الأحيان من صدام المصالح والصراع من أجل السلطة. ومن ثم نرى أن هناك كثيرا من الأوضاع المادية التي يتعين تغييرها بكل صرامة، والنضال ضدها والحد منها». وطبعي حين يدور الصراع سوف تتعدد الرؤى ومناهج العمل ويظهر يسار ويمين.

ونحن لا يسعنا إلا أن نقرر أنه على حق؛ إذ ينتقد نظم الحكم الاشتراكية ويصفها بالبيروقراطية، وينتقد المفكرين الاشتراكيين لهذه النظم بالجمود، وأن الواقع وقضاياه تجاوز الأطر الفكرية لليسار ولليمين «التقليديين». ولكن لنا أن نتساءل، هل سقوط النظم الإدارية أو نظم الحكم يعني سقوط التوجه الفكري جملة نحو عدالة اجتماعية أو تغيير علاقات المجتمع؟ وهل نقده لرؤية الاشتراكيين عن أن المعرفة ستجعل البشرية سيدة مصيرها... هل هذا النقد منصب على المعرفة واستخدامها وتوظيفها بشكل مطلق أم على قوى صاحبة مصالح تستثمر المعارف تحقيقا لمصالحها من دون بقية المجتمع؟ وهذا من شأنه أن يولد صراعا وحراكا اجتماعيا تتباين وتتصارع بشأنه الرؤى والأفكار يمينا ويسارا... أو محافظون وراديكاليون دعاة تغيير.

والجدير ملاحظته أنه في نقده للاشتراكية والإعراب عن سعادته بعودة الشبح إلى عالمه السفلي يرى أن الاشتراكية غرست قيما وأفكارا تجسد أماني ومعاني ترسخت في وجدان الناس. لذلك يتعين ـ حسب رأيه، مع محاولة إعادة هيكلة فكر الغرب ونهجه في الحياة ـ أن يضفي الطريق الثالث معاني جديدة على تلك القيم والأفكار حتى يتحرك الناس معه، أي أن ينتحل القيم التي غرستها الاشتراكية... وهذه هي إحدى المهام الأساسية في كتابات جيدنز.

ولكن جيدنز بقدر وضوحه وقسوته الشديدين في نقده لليسار بكل صوره ومشاريه نجده غامضا في نقده لليمين. ليس اليمين عنده هو الليبرالية الجديدة، ولا العولمة بمعنى السوق الكوكبية للمضاربات والحدود المفتوحة للشركات متعدية القومية، ولا العنف الموجه ضد الشعوب الرافضة للهيمنة، ولكن اليمين موضع النقد والهجوم هو دولة الرفاه الكينزية التقليدية، ثم بعض أساليب الحداثة الغربية في الإنتاج. إذ تراه ـ عن حق ـ يرفض ما اصطلح على تسميته النزعة الإنتاجية productivism، والتي تعني أنانية المصالح في السعي إلى أقصى قدر من الربح من خلال المزيد والمزيد من الإنتاج من دون اعتبار لتدمير الطبيعة. أي أنه يرفض هنا النزعة الإنتاجية لأسباب إيكولوجية وليس

لأسباب إضافية تتعلق بالاستقرار الاجتماعي والعدالة الاجتماعية. ويطالب بديلا عن ذلك بالإنتاجية productivity، أي الإنتاج في مصالحة مع الطبيعة.

ويفيض في نقده وهجومه ضد دولة الرفاه، التي تمثل عنده التقليد الكينزي، حيث يطالب اليمين ـ أي الليبرالية الجديدة ـ بتغييرها، بينما يطالب اليسار- الاشتراكي الديموقراطي ـ بالمحافظة عليها. وهكذا تحول اليمين إلى راديكالي يدعو إلى التغيير، بينما تحول اليسار إلى محافظ. ويقرر أن الليبرالية الجديدة تولد وتنشط عمليات راديكالية من أجل التغيير تحفزها عمليات التوسع الدؤوب للأسواق من دون توقف. ويقول «الليبرالية الجديدة إحدى القوى الرئيسية التي اكتسحت التقليد...»، ويؤكد مرارا في كتاب «الطريق الثالث» أننا نعيش في عالم «لا بديل فيه عن الرأسمالية... أي الليبرالية الجديدة... النموذج الأمريكي». ويدعو إلى «الإفادة من ثقافة مقاولي المشروعات لما تتصف به من دينامية في السوق ومخاطرة في العمل وروح المسؤولية لمشروعات الأعمال». ويقرر كذلك أن دولة الرفاه خلقت مجتمع متعطلين متواكلين على الإعانات الاجتماعية، والمطلوب اقتصاديات دينامية [رأسمالية] وأشخاص يتحلون بروح المخاطرة وإعادة التأهيل، كأنه يقول للمتعطل «لا تبتئس من البطالة وإنما كن نشطا مخاطرا لإعادة تأهيل نفسك، وإن لم تفعل فلا تلومن إلا نفسك. إنها الداروينية الاجتماعية الجديدة التي أسلفنا الحديث عنها بلغة مارجريت تاتشر، ولكن بلغة جديدة، أو لنقل إنها الليبرالية الجديدة وراء قناع إنساني». ونراه يقول صراحة في كتابه «الطريق الثالث ومنتقدوه»: «يسلم كتاب الطريق الثالث بإطار العمل الأساسي لليبرالية الجديدة، خاصة ما يتعلق منه بالسوق الكوكبية... إذ إن الطريق الثالث يأخذ العولمة مأخذ التسليم. وإن الشيء المؤكد أنه أغفل الصراع ضد مظاهر التفاوت في الدخل والثروة والسلطة».

ولكن حديث جيدنز عن الرأسمالية يتسم بالتردد، ويتراوح ما بين التأييد والمناهضة والدعوة إلى إصلاحها. ولعل هذا صدى لحالة الشك العميقة في نفسه والتي صرح بها مرارا خاصة عند النظر إلى المستقبل. مثال ذلك أنه في الإجابة عن سؤال عن دولة الرفاه المقترحة قال: «الأشكال التقليدية غير مقبولة ولا صالحة... وليست عندي إجابة بسيطة عن سؤالك هذا؛ لأننا جميعا مشغولون بالبحث عن الإجابة في هذه اللحظة».

ويسأل في المدخل «بعيدا عن اليسار واليمين» إذا كانت الاشتراكية وهنت

وضعفت، هل معنى هذا أن يهيمن النظام الرأسمالي من دون تحديات؟ ويجيب «لا أظن ذلك... إذ إن الأسواق الرأسمالية الطليقة التي لا يكبح جماحها شيء لا تزال تفرز نتائج مدمرة... ويظل نقدها أمرا مهما». ويقول في كتاب «تجليات الحداثة»: «لا تزال الرأسمالية يقينا نظاما طبقيا. وإن صراع الحركات العمالية لا يزال وثيق الصلة بما يمكن أن نسميه «ما بعد الرأسمالية». ولكن يجب ألا ينحصر تفكيرنا في الحركة العمالية وحدها كقوة دينامية في الحداثة». (ص ١٥٨ ـ ١٦٢). ويقول في معرض حوار معه:

«لا أزال أعتقد أن الرأسمالية حياتها محدودة متناهية، هذا على الرغم من أنه ليس بوسع أحد أن يرى بديلا عن الرأسمالية أو عن مجتمع السوق الآن. لا أحد في حدود علمي لديه بديل متماسك. هذه ليست ذروة التاريخ، ولا يمكن أن تكون نهاية التاريخ: أن نعيش في عالم يهيمن عليه التقلب الاقتصادي وبورصة سوق الأوراق المالية، لا يمكن في رأيي أن يكون النهاية المرغوبة للحياة. لابد من أن هناك سبلا ممكنة لكي نعيش حياة تنأى بنفسها عن هذا... لم يعد هناك أي نقد اشتراكي للرأسمالية، ولكن لا يزال علينا أن ننظر إلى الرأسمالية نظرة ناقدة».

ويوجز تصوره عن مشروعه الفكري «الطريق الثالث» في إجابته عن سؤال: ما الذي يميز الطريق الثالث عن الطرق السياسية الأخرى؟ إذ قال:

«تعترف سياسة الطريق الثالث بأن نطاق القضايا التي تتجاوز حدود التقسيم بين يمين ويسار في السياسة أكبر مما كان في السابق. إنها تعمل في عالم أصبحت فيه آراء اليسار القديم بالية، وآراء اليمين الجديد قاصرة ومتناقضة... وقاعدة الوسط لم تعد ساحة للتوفيق بينهما، وإنما ساحة لقوة سياسية جديدة... توصف بالوسط النشط الراديكالي».

ويضيف قائلا:

«وحري ألا نخلط مصطلح «الطريق الثالث» بالاستخدامات الأخرى السابقة. إذ تشير سياسة الطريق الثالث إلى إطار للتفكير وإلى صوغ سياسة هدفها ملاءمة الديموقراطية الاشتراكية مع عالم تغير تغيرا أساسيا على مدى العشرين أو الثلاثين عاما الأخيرة. إنه الطريق الثالث، بمعنى أنه محاولة لتجاوز كل من الأسلوب القيم للديموقراطية الاشتراكية، وأيضا الليبرالية الجديدة... إنه استجابة جديدة برجماتية إزاء القضايا السياسية اليوم».

وهكذا يظل كتاب «بعيدا عن اليمين واليسار»، وكتاب «الطريق الثالث»



وغيرهما من كتب أنطوني جيدنز تنويعات على لحن واحد ضمن مشروع فكري أو محاولة اجتهادية وليست بنية لنظرية متكاملة. إنها جميعا تدخل ضمن ما قاله جيدنز نفسه: «محاولة لاستحداث فلسفة سياسية ليسار الوسط، بحيث تتجاوب مع التغيرات الكبرى الجارية والتي تغير العالم». ويمثل الطريق الثالث، كما يرى البعض، ظاهرة مصاحبة أو عرضية في سياق تاريخي معين وقابل للتغيير مع تغير السياق وفي إطار الحوار الجاد التماسا لنهج عمل وبنية نظرية نسقية تخرج بالإنسانية ـ مع اعتبارات ظروف الزمان والمكان ـ من عالم الشواش الفكري السائد.

وإذا كان جيدنز يحدثنا عن الثقة النشطة وعن العنصر الإنساني الإيجابي الفاعل والمحب للمخاطرة وعن ديموقراطية الحوار؛ فطبيعي أن يتجلى هذا بوضوح في مجال الفكر الاجتماعي السياسي. وطبيعي أيضا، وقد أكد جيدنز صراع المصالح، أن تتباين تيارات الفكر وينشأ يمين ويسار يتجاوزان السابق من حيث الفكر والقضايا وأسلوب العمل، ويستوعبان عالمنا الجديد: يمين ويسار بفكر جديد ومنهج عمل جديد لقضايا جديدة، ويتصفان بالاستجابية الفورية التي يحدثنا عنها جيدنز، استجابية فورية إزاء واقع عالمي سريع التغير يستلزم أعلى قدر من المعلومات وأعلى قدر من الدينامية في الفعل وفي الفكر، وأوسع نطاق من التعاون داخل المجتمع وفيما بين المجتمعات. معنى هذا أن يكون فكر جيدنز شرارة لانطلاق فكر إنساني تنويري جديد للشمال وللجنوب بعيدا عن تراث المركزية الغربية.

شوقي جلال

القاهرة ٢٠٠٢

1

النزعة المحافظة: نزعة راديكالية مضمرة

عبارة «النزعة المحافظة» حين نقولها اليوم نستحضر في الذهن عددا من التداعيات المتنوعة الغريبة، وإن كانت مهمة. أن يكون المرء محافظا بمعنى أو بآخر يعني أنه يريد الحفاظ على وضع ما. ولكن الملاحظ في ظروفنا الراهنة أن من يسمون أنفسهم محافظين ليسوا فقط، أو ليسوا في الأساس، هم من يرغبون في الحفاظ على الوضع. مثال ذلك أن الاشتراكيين غالبا ما يجدون أنفسهم يسعون إلى الحفاظ على المؤسسات القائمة - خاصة دولة الرفاه - وليس تقويض أركانها. ونسأل: من هم المهاجمون الراديكاليون الراغبون في تفكيك الهياكل القائمة؟ لماذا نرى المحافظين وحدهم هم الذين كفوا عن الدعوة إلى المحافظة؟

كيف تأتى هذا الوضع؟ كيف حدث أن الفكر المحافظ الذي هو بحكم تعريفه، بقدر ما نتصور، معارض للراديكالية، أصبح في نهاية الأمر متضمنا لها؟ هل ما يسمى اليمين الجديد، السلف الذي تمخضت عنه هذه النزعة الراديكالية يحتفظ بأي شيء مشترك يجمع بينه وبين القديم؟

«كلما ازدادت الرأسمالية والديموقراطية انتشارا، ازدادت النزعة المحافظة القديمة تفريخا للنزعة الراديكالية».

المؤلف

لن أحاول في هذا الباب تقديم أي شيء يشبه تفسيرا شاملا وكاملا لتطور الفكر المحافظ لتفسير وضعه الراهن، وعلى الرغم من أن النزعة المحافظة ربما لا تكون معقدة ومتباينة كما هو شأن الاشتراكية، إلا أنها تتباين تباينا واسع النطاق بين بلدان مختلفة وتشتمل على جدائل مختلفة متباينة. مثال ذلك أن النزعة المحافظة في عديد من بلدان القارة الأوروبية توحي بالنفوذ السياسي للكاثوليكية. ونلاحظ أن الأحزاب الديموقراطية المسيحية والتأثيرات الفكرية التي اغتذت عليها تفضل أحيانا النظرات والسياسات المقترنة فقط على نحو عام بالأحزاب اليسارية في البلدان المتحدثة بالإنجليزية.

ويجب علينا منذ اللحظة الأولى التي نبدأ فيها هذا التحليل، أن نولي اهتماما خاصا للوضع المميز للنزعة المحافظة في الولايات المتحدة. إذ من المعتاد مناقشة ما يسمى «الاستثناء» الأمريكي في ما يتعلق بعدم وجود حزب اشتراكي كبير في الولايات المتحدة. ولكن من الطبيعي، وكما اعترف غالبية المفسرين منذ أيام لويس هارتس Louis Hartz على الأقل، أن يقترن غياب الاشتراكية بالغياب النسبي، كذلك لأسلوب معين للنزعة المحافظة ـ أعني به الأسلوب الذي سأسميه فيما يلي بالنزعة المحافظة القديمة.

إن النزعة المحافظة الأمريكية، كانت لها، أو لبعض أشكالها الرئيسية على الأقل، ومنذ بداياتها الأولى، أساليبها ذات التوجه الرأسمالي المغامر، والذي لم يكن لنظيرتها الأوروبية. وإنما على العكس، شهدت غالبية المجتمعات الصناعية الأخرى، ومنذ زمن طويل، صراعا من أجل إرساء قواعد أنواع معينة من نظم الرفاه. وإن أكثر ما يلفت الأنظار أن الولايات المتحدة تتخذ الآن إجراءات المسؤولية الشاملة للدولة عن الرعاية الصحية.

وحيث إنني أريد وضع حواري في هذا الباب وفى الباب الذي يليه ضمن سياق العلاقات المتغيرة بين النزعتين المحافظة والاشتراكية، فإنني لن أعمد إلى تقديم تحليل مطول أيا ما كانت صورته لوضع الفكر المحافظ وممارساته في الولايات المتحدة. ولن أعمد كذلك إلى مناقشة تاريخ الديموقراطية المسيحية الأوروبية. وسوف أركز في هذا الباب وفى الباب التالي أساسا، وليس بشكل كامل شامل، على الأطر البريطانية لنظرة النزعتين المحافظة والاشتراكية. بيد أنني يحدوني أمل على أن يواصل القراء الأمريكيون وأبناء

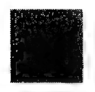
القارة الأوروبية قراءتهم للكتاب. ذلك لأنه مع احتمال وجود اختلافات مهمة بين مسارات وأحداث التاريخ السياسي لعديد من البلدان الصناعية المختلفة، إلا أن المعضلات الأساسية التي يواجهها كل من الفكر المحافظ والاشتراكي متماثلة، سواء هنا أم هناك.

وحري أن أشير إلى ملاحظة مهمة تتعلق بالمصطلحات هنا، إذ أستخدم بشكل عام ومن دون تحديد دقيق مصطلحي اليمين الجديد أو الليبرالية الجديدة عند الحديث عن المحافظين الذين يؤثرون التوسع اللانهائي لقوى السوق. وجدير بالذكر أن أيا من المصطلحين لا يحمل في السياق الأمريكي المعنى نفسه في السياق الأوروبي، إذ ينزع اليمين الجديد في الولايات المتحدة إلى الاقتران باليمين الديني البروتستانتي. وطبعي أن الليبراليين في الولايات المتحدة غير الليبراليين في مانشستر، ولكنهم غير أولئك الذين آثروا توسع دولة الرفاه أثناء تطبيق برنامج الإنعاش الاقتصادي المعروف باسم «النيوديل» وما تلاه، لهذا فإنني غير ملتزم بهذه الاستعمالات في كتابي، وإنما سوف ألتزم بالاستعمالات السائدة بدرجة أو بأخرى خارج الولايات المتحدة.

النزعة المحافظة القديمة

كثيرا ما يقال إن النزعة المحافظة تعارض النزعة العقلانية، من حيث الدعوة إلى مبادئ واضحة ومحددة. ولهذا يمانع الفكر المحافظ في عرض التفسير المقترن بالأسباب. إنه أسير المشاعر والممارسات، وليس ملتزما باستخدام المنطق إزاء عالم اجتماعي معقد وعصي على العلاج. وفي هذا يقول أحد الكتاب: «نادرا ما تعبر النزعة المحافظة عن نفسها في صيغة مبادئ أساسية أو قواعد أو أهداف. إن جوهرها غير واضح أو غير محكم المعالم، وتعبيراتها، إذا ما اضطرت إليها، هي تعبيرات شكية... إنها قادرة على التعبير... (ولكن) تعبيرها لا يأتي دائما منطويا على ثقة بأن الكلمات المستخدمة سوف تطابق الغريزة التي حفزت إلى استخدامها»[1].

وإذا سلمنا بأن هذه ليست مجرد دعوة إلى التجهيلية أو مناهضة العقلانية فسنجد معنيين يمكن أن ينطبقا على مثل هذه الملاحظة. أحدهما معنى تقني إلى حد ما، وسوف أعرض له فيما بعد. والمعنى الآخر يوحي بأن

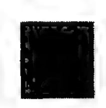


النزعة المحافظة لا يمكن لها أن تتطور في صورة فلسفة نسقية، ومن ثم فإن التعليق عليها وهي في صورتها هذه سيكون خطأ يقينا على الأقل حين نبحث في تاريخ المذاهب المحافظة.

والملاحظ أن النزعة المحافظة في بريطانيا والولايات المتحدة نادرا ما أخذت صياغة «نظرية» صريحة. هذا صحيح، غير أن الجانب الأكبر منها يصدق على الآراء السياسية الأخرى في سياق أنجلو ـ ساكسوني. ولقد كان العزوف عن الصياغة النظرية في موضوعات سياسية تعبيرا عن ذلك الحب المكنون للنزعة الأمبريقية التي ظلت حتى عهد قريب جدا أشبه بعلامة مميزة للثقافة المتحدثة بالإنجليزية في مجموعها. بينما النزعات المحافظة في أماكن أخرى، مثل فرنسا وألمانيا، لم تكن أكثر كراهية من غيرها للتنظير. ترى ما الذي كانت تعنيه النزعة المحافظة في هذه البلدان، إذا ما عدنا أدراجنا إلى نقطة منشئها؟

كانت بطبيعة الحال في الجانب الأكبر منها دفاعا عن «النظام القديم»، خاصة الكاثوليكية ضد قوى الثورة الفرنسية المتعاظمة. بيد أن النزعة المحافظة كانت أكثر من مجرد إعادة توكيد للكيفية التي كانت عليها الأشياء، كما اعتدنا في السابق، وقبل أن تكون للنزعة التقدمية قدما راسخة. إذ حرصت النزعة المحافظة، في أكثر صورها إحكاما وتدقيقا، على التصدي للتنوير وللنظريات المتقدمة عن المجتمع والتي تحدت نظريات النزعة الليبرالية البازغة. وجدير بالذكر أن أشكال الفكر المحافظ الأكثر حصافة وتعقدا لم تقنع بمجرد رفض الجديد لخاطر القديم، وإنما عارضت النزعة التقدمية بنظريات مقابلة عن التاريخ والتقليد والمجتمع الأخلاقي.

مثال ذلك أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وجوزيف دي ميستر Joseph de Maistre قدما تأويلا لحقيقة التراث الموحى به لمعارضة التناغم المفقود في العصر الوسيط بسبب فوضى المجتمع الثوري، وذهبا إلى أن الفرد من البشر اجتماعي بالغريزة، واستمد هذا الوجود الاجتماعي من التاريخ المترسب من الماضي ومن مجتمع محلى ثقافي أوسع. وأضافا أنه لا وجود لما يسمى حالة الطبيعة على نحو ما افترض روسو. إن المجتمع، بما في ذلك الوجود الاجتماعي للفرد، إلهي النشأة، وتتجلى فيه سلطة الرب. وهكذا فإن الالتزامات سابقة دائما على الحقوق (٢). كذلك فإن الحق الأخلاقي غريزي



وأصيل في النظام الاجتماعي وينتقل إلى الفرد من خلال اللغة التي هي من خلق الرب وليست من وضع الإنسان. وإن استمرار النظام الاجتماعي تضمنه المجتمعات الأخلاقية للأسرة والكنيسة والدولة. ورفض بونالد الأفكار التي تتحدث عن عقد اجتماعي وعن السيادة الشعبية أو نظام حكم نيابي. واعتاد أن ينتقد بقسوة التوسع في التجارة والصناعة، كما انتقد بشدة وقسوة المجتمع البورجوازي. ورأى أن الإنتاج الصناعي يفضي إلى تفكك المجتمع وتفتيت البنية العضوية الواحدة والشاملة المميزة لأي نظام زراعي.

والملاحظ أنه كلما ازدادت الرأسمالية والديموقراطية انتشارا، ازدادت النزعة المحافظة القديمة تفريخا للنزعة الراديكالية، بيد أن هذه كانت دائما وأبدا راديكالية من أجل إعادة تأسيس القديم، إذ إنها تتطلع إلى الماضي. ونجد هنا روابط واضحة تربط بين النزعة المحافظة الفرنسية والنزعة الألمانية، وهذا ما عبر عنه المبدأ الألماني القائل: «شديد المحافظة حرصا منه على ألا يكون راديكاليا». ومن ثم، لا غرابة في أن الليبراليين التقدميين من أمثال إميل دوركايم Emile Durkheim، اعتمدوا على بونالد ودي ميستر، تماما مثلما اعتمد ماركس على هيجل Hegel، أو لنقل إن اليسار واليمين استخدما مصادر كثيرة مشتركة على مدى فترة تزيد على القرن.

ما الذي دعت إليه النزعة المحافظة القديمة؟ نقول بإيجاز إنها دعت من أجل تراتبية وأرستقراطية وأولوية المجتمع أو الدولة على الفرد، والأهمية الطاغية للمقدس. ونجد جميع هذه السمات ماثلة عند بورك Burk حتى إن احتفظ بهواجسه وشكوكه إزاء المنظومات الفلسفية المغلقة. ونقرأ في كتابات بورك الكثير من عبارات الحط من قدر الفرد، والتي نقرأ مثلها في أعمال نظرائه من مفكري القارة الأوروبية. وتتسم كتابات بورك بالتعقد، فضلا عن نظرتها المتخلفة شأن كتابات أكثر تحديا لكتاب آخرين من القارة. ويقرر أن التقليد ليس شيئا ثابتا ساكنا أبدا، وإنما في حاجة إلى أن نكفل له التوازن عن طريق التصويب أو الإصلاح: «إن دولة لا تملك الوسائل اللازمة لإحداث بعض التغيير دولة عاطلة من وسائل الحفاظ على نفسها»[٣].

بيد أن التطلع إلى الأمام يجب أن يرتكز دائما على نظرة إلى الخلف: «إن من لم يتطلعوا إلى السلف لن يتطلعوا أبدا إلى الخَلَف». ويعتبر التجديد من حيث تعارضه مع الإصلاح أمرا خطيرا، ذلك لأنه يستهين بالحكمة المذهلة



التي تشتمل عليها المؤسسات التي صمدت لمحك الزمان. إن الغضب والجنون قادران على أن يهدما في نصف ساعة أكثر مما تستطيع الحكمة والعزم والبصيرة أن تقيم في مائة عام». ولقد تطورت فكرة المجتمع كبنية عضوية تطورا كبيرا عند بورك، وكذا عند بونالد ودي ميستر. وبدا لهم أن القول بأن قيمة الفرد وقيمة الحقوق الفردية هي قيم أولى وأساسية ضرب من الهراء. وذهبوا إلى أن الدولة لا يمكن أن تؤسس على عقد، وأن الفرد ليست له حقوق مجردة، ذلك أن الحقوق والواجبات اللازمة عنها، هي نتاج الحياة الجمعية التي تمثل سلسلة لا نهاية لها من الأجيال. إن المجتمع شراكة، ليس فقط بين الأحياء بل أيضا بين الموتى من السابقين، علاوة على من سيولدون. ومن ثم فإن الديموقراطية تخون هذه الشراك. وإن الفكرة القائلة إن «غالبية من البشر يقررون بوحي من عقلهم الحر» من أجل اتخاذ قرارات سياسية، هي فكرة كارثية.

ما الذي أصاب النزعة المحافظة القديمة؟ نقول صراحة دون تجمل في الكلام إنها ماتت. وحسب طبيعة الأمور، يهوى المفكرون المحافظون تعقب تاريخ أفكارهم وصولا إلى ميراث تأسيس - أي بعبارة أخرى وصولا إلى بورك ومعاصريه. ويمكن عمل هذا على نحو مقبول تماما مع بعض من أفكار بورك، مثل فكرته عن العضوانية، أي تشبيه المجتمع بالبنية العضوية الحية و«محك الزمان» والتأكيد على الإصلاح. ولكن مثل هذا الإجراء يبدو غير مقبول عقلا عند تطبيقه على عديد من الجوانب الرئيسية. إن النزعة المحافظة القديمة، وفى أكثر صورها مبدئية على الأقل، هي، وكما قيل عنها بصدق: «الأسطورة الأخرى التي سقطت» مع سقوط كل من الشيوعية والاشتراكية الراديكالية (٤). لقد أصاب الدمار النزعة المحافظة القديمة لأن الصور الاجتماعية التي سعت إلى الدفاع عنها أزيحت عن آخرها بدرجة أو بأخرى، وخاصة داخل القارة الأوروبية، بسبب روابطها بالفاشية.

وكم هو يسير علينا أن نورد قائمة بالمعتقدات التي تلاشت فعليا مع تفكك النزعة المحافظة القديمة، إذ لم يعد أحد يرى في الإقطاع نظاما اجتماعيا مفيدا سياسيا للعالم الحديث. ولا نجد بالمثل من يدافع جادا عن الأرستقراطية أو عن أولوية الملكية العقارية للأرض، أو عن أشكال التراتبية الاجتماعية المقترنة بالنظام الأرستقراطي. ولعل الشيء الأوثق صلة بالموضوع

في المعارك الجدلية الدائرة الآن، أن عددا قليلا، إن وُجد، من الكتاب المحافظين لا يزال يتشبث بفكرة الدولة ذات السلطة المهيمنة، أو بالمفاهيم الرومانسية عن روح الشعب. وإذا كان الرأي السائد الآن أن الدولة لا تزال «قوية» فإن مواجهتها في رأي المحافظين اليوم، باعتبارها دولة الحد الأدنى (من حيث المبدأ الأساسي) وليست الدولة المهيمنة. وأصبح المحافظون الآن إما على وفاق مع الديموقراطية (بصورة أو بأخرى) وإما دعاة متحمسين في الدفاع عنها والدعوة إليها في بعض الحالات. ويبررون التراتبية الاجتماعية تأسيسا على التباين الوظيفي وليس الصلاحية الموروثة للحكم، هذا على الرغم من أن بعض المحافظين قد يواصلون دعم فكرة وجود «طبقة سياسية» تحظى بخصائص مميزة في فن الحكم.

ولقد كانت النزعة المحافظة إجمالا معادية ليس فقط للتجارة، بل للرأسمالية بعامة. إذ كلما اطرد تقدم عمليات التسلي زادت عمليات تدمير مظاهر التضامن العضوي. ومن ثم فإن المجتمع البورجوازي الذي «يتبخر داخله كل ما فيه من عناصر صلبة» إذا ما استعرنا التشبيه الشائع عن ماركس، يقوض جميع مظاهر الاطراد والاستمرارية التي تحقق التماس بين الماضي والحاضر. ويمتد الدمار ليصيب، من بين أمور كثيرة، كل ما هو مقدس. وتذهب النزعة المحافظة القديمة إلى أن النزعة الفردية الاقتصادية هي عدو ما هو ديني بالمعنى الذي كان سائدا ويشكل إحدى دعامات الحياة الاجتماعية قبل الحديثة. وما فتئ محافظون كثيرون حتى يومنا هذا يرون الدين دعامة أساسية لنظرتهم إلى العالم، وإن كفّ بعضهم عن القول بأن النظام الاجتماعي ذاته تدبير إلهي.

نزعة ونزعات محافظة

النزعة المحافظة الفلسفية

كيف لنا أن نشخص سمات الفكر المحافظ في حالة تلاشي النزعة المحافظة القديمة؟ اتجهت النزعة المحافظة خلال فترة ما بعد الحرب إلى إعادة إنتاج ذاتها وبات بالإمكان أن نميز، مع قدر ضروري من التبسيط، ثلاثة أطر متباينة. هناك أولا أولئك الذين يحاولون إنتاج شيء من الدفاع الفلسفي



عن النزعة المحافظة على الرغم من عدائهم للمنظومات الفلسفية المغلقة. وثمة فريق ثان يضم من يمكن أن نسميهم، ويسمون أنفسهم أحيانا، المحافظين الجدد. ولكنني سوف أمايز بين المحافظين الجدد واليمين الجديد أو الليبرالية الجديدة، وأثر كل إطار من هذه الأطر في الآخرين، وإن ظلت الفروق بينهم واضحة.

تزعم النزعة المحافظة الفلسفية أن ثمة روابط نسب تربطها بالفكر المحافظ القديم. ولكنها في واقع الأمر تقدم تشكيلة من التجديدات. ونجد الاتهامات الرائدة لمثل هذه النزعة المحافظة في إنجلترا في كتابات ميشيل أوكشوط Michael Oakeshott، هذا على الرغم من أن كتابا من بعده اقتبسوا أجزاء مختلفة من حججه لتطوير آراء خاصة بهم.

وتعتمد النزعة المحافظة، في رأى روجر سكروتون Roger Scruton، الذي يكبر أعمال أوكشوط، على ثلاثة مفاهيم تنظيمية رئيسية: «السلطة، والولاء، والتقليد». ويقول: «يولى المفكر المحافظ ثقته للترتيبات المعروفة والمجرَّبة، ويرغب في أن يضفي عليها كل مظاهر السلطة الواجبة بغية تكوين عالم عام موضوعي ومقبول» (٥) ويذهب سكروتون إلى أن السلطة نقيض العقد وكل الترتيبات الاجتماعية المرتكزة على «الاختيار الواعي». ذلك أن السلطة وليدة خصائص «متعالية أو قدسية» للمؤسسات الرسمية.

والولاء هو الشيء الذي يدين به عضو المجتمع للسلطة، سواء أكان هذا المجتمع هو الأسرة أم الدولة أم غيرهما. ويُعبر الولاء عن الخاصية العضوية للمجتمع. ذلك انه ليس بوسع البشر العمل والسلوك كأفراد إلا إذا انتموا وتوحدوا مع كيانات اجتماعية أكبر من ذواتهم. وطبعي أن مثل هذه الكيانات لها خصائصها المميزة وذات طبيعة تاريخية فريدة: إنها بلد متميز وتاريخ متميز وصورة مميزة للحياة تلزم الإنسان المحافظ على احترامها وبذل الطاقة من أجلها. وإذا تهيأت له سيطرة متخيلة على ترتيبات أخرى واقعية أو مثالية، فإنها لا تستغرقه على نحو ما هو مستغرق في المجتمع الذي هو مجتمعه الأصلي.

والولاء ليس مسألة قرارات فردية، بل ينبثق ويعبر عن المقدس أو المفارق اجتماعيا وأخلاقيا، ويكون تجليا له. ومن ثم، يمثل المقدس أو المفارق جوهر ولب التقليد. إذ يشير التقليد إلى الأعراف والشعائر التي هي وسيلة الماضي للحديث إلى الحاضر. ويهيئ التقليد للمرء أسباب فعله ومبررات سلوكه،

«وهذه أسباب وليدة ما كان وليس ما سوف يكون. وتقرن التقاليد الولاء بالسلطة، وتمثل رصيد الحكمة المختزنة عبر الأجيال. وتجمع الدولة، في الإطار السياسي، بين السلطة والولاء والتقليد معا عند تحديد وتعريف المواطن كرعية». ويسلم سكروتون بأهمية الديموقراطية، ولكن مع قدر من التردد والتحوط. ذلك لأن الديموقراطية تتضمن اتخاذ قرارات مستقلة ووجود نوع من الاتفاقات التعاقدية. ويقول إن «الديموقراطية لم تتوافر بفضل نوع من المشروعية القبلية a priori يفتقر إليها منافسوها» (٦).

ويرى سكروتون مثلما يرى آخرون من الكتاب المعاصرين، أن التزام نهج نقدي تجاه المثل العليا عن قابلية البشر للكمال يعد جانبا رئيسيا للنزعة المحافظة (٧). ويوفر أوكشوط قدرا وافرا من غلال الطحين لهذه الطاحونة في نقده المشهور للعقلانية. ذلك أن أوكشوط في معارضته للأفكار الليبرالية أو اليسارية عن «العقل صاحب السيادة» نراه يمايز بين معرفة التقني - التي نعبر عنها في ضوء قواعد أو مبادئ أساسية مجردة - ومعرفة «الخاص المحدد» الذي هو أيضا «تقليدي». إن النزعة العقلية، سواء في السياسة أم في سواها، تفترض مقدما تفوق الحلول «الكلية» للمشكلات على الإجابات المستمدة من التقليد أو في الممارسة العملية التي ترسخت. ويقدم أوكشوط نقدا للعقلانية تجمعه روابط نسب بما جاء بعد ذلك على لسان فتجنشتين Wittgenstein وهانز ـ جورج Hans-George. وهذا النقد ليس موجها ضد العقل من حيث هو كذلك، بل ضد المطابقة بين العقلي والتقاني. إن جميع صور المعرفة، أيا كانت درجة العمومية التي تظهر بها، مشبعة بالممارسة، وبما لا يمكن صوغه في كلمات، لأن هذا هو حال التواصل اللغوي.

ها هنا نجد أنفسنا إزاء تفسير لممانعة الفكر المحافظ في الكشف عن المعنى الضمني، وهو تفسير أكثر حصافة وتعقدا من الصيغة الواردة قبلا. ذلك أن أفكار أوكشوط في هذه النقطة تتفق مع بعض الأفكار الرئيسية للفلسفة الحديثة. فالعقلانية أكثر من مجرد نزعة محبطة لذاتها: إذ أنها تقوض ذات الشروط (المجهولة لها) التي تجعلها أمرا ممكنا. إن الرذيلة التي تشكل خاصية مميزة للعقلانية، هي أنها تدمر المعرفة الوحيدة التي يمكنها أن تنقذها من نفسها، وأعني بذلك المعرفة العيانية أو التقليدية. وينحصر دور العقلانية في تعميق الافتقار إلى الخبرة التي تولدت عنها في نشأتها الأولى (٨).

والملاحظ أن الفكرة القائلة إن المرء يعمل دائما من داخل التقليد أضحت هنا أكثر إحكاما مما كانت يوم أن صاغها بورك في البداية. وإن النزعة التقليدية عند أوكشوط تربطها علاقة ضعيفة بنزعة تمجيد الماضي أو طرح تأكيدات مبهمة عن أشياء صمدت أمام اختبار الزمن. ويحتاج المفكر العقلاني إلى قاعدة المحافظة لأن المرء من دونها يشبه الغريب في بلد أجنبي يقف حائرا إزاء أعراف وعادات لا يرى منها سوى السطح فقط، إذ لا يرى سوى أن النادل أو خادمة البيت اليقظة يحتالان عليه [٩]. وهكذا فإن المثل العليا المنتزعة من سياق التقليد تصبح عاجزة عن إرشاد سلوكيات الشخص.

ويقول أوكشوط إن تقاليد السلوك ليست ثابتة على حالها أبدا ولا مكتملة، كما انه ليس لها أي جوهر ثابت لا يتغير يكون عماد فهمنا لها. ويشير قائلا «إن كل شيء مؤقت»، ويضعه هذا التعليق بمنأى قليلا عن مواقف النزعة المحافظة القديمة. وهناك دائما، بل ويجب أن يكون هناك مظاهر استمرارية وأسباب لتواصل التقليد. ولكن ينبغي أن نتصورها على أنها أقرب إلى النهر الجاري، وليست مجموعة من النقاط المرجعية الثابتة التي تتصف بالصواب، لأن التقليد لا يقدم معايير أو قواعد غير ملتبسة، حيث يرى أوكشوط أن السياسة ـ بما في ذلك السياسة الثورية ـ هي التزام التواصل الإيحائي والمداولة دون البرهان.

وثمة تعليقات كثيرة جدا على تصور السياسة باعتبارها مداولة وحديثا. وترتبط هذه التعليقات بروابط نسب بالآراء التي طورها ريتشارد رورتي Richard Rorty وآخرون (أبرزهم جادامر Gadamer). ويقول أوكشوط:

«الحضارة (وبخاصة حضارتنا الغربية) يمكن النظر إليها باعتبارها مداولة تجرى بين مجموعة متنوعة من الأنشطة البشرية، ويتحدث كل منها بصوت أو بلغة خاصة بها... وهذه المجموعة من العناصر المتنوعة المؤلفة من أساليب التفكير المختلفة أسميها مداولة، ذلك لأن العلاقات بينها ليست علاقات تأكيد وأفكار، بل علاقات تداولية تشتمل على اعتراف وتقدير وتسوية وتوفيق» [١٠].

النزعة المحافظة الجديدة

النزعة المحافظة الجديدة حسب تعريفي لها هنا يغلب عليها الطابع الاجتماعي أكثر من الفلسفي. ونجد أكبر دعاتها في ألمانيا والولايات المتحدة وليس في إنجلترا. ويسلم هؤلاء بأن نفوذ الرأسمالية والديمقراطية

الليبرالية استشرى وهيمن على حياتنا اليوم. بيد أنهم يرون النظام البورجوازي مدمِّرا للرموز والممارسات التقليدية التي تشكل عمادا رئيسا للوجود الاجتماعي الهادف.

إن أهم مفكري النزعة المحافظة الجديدة في ألمانيا هم من كتبوا عنها خلال العقدين التاليين تقريبا للحرب العالمية الأولى، نذكر من هؤلاء هانز فريار Hans Freyer وأرنولد جهلين Arnold Gehlen. واصطبغ فكر الكثيرين من هؤلاء، بمن فيهم هذان المفكران، بفكر الاشتراكية القومية، غير أنهم استعادوا شهرتهم من خلال كتاباتهم بعد الحرب. ويذهب المحافظون الألمان الجدد إلى أن الحداثة تنزع إلى تفكيك مؤسسات التواصل التاريخي والتي تهيئ إطارا أخلاقيا للحياة. ويؤمن فريار وجهلين، على خلاف النزعة المحافظة القديمة، بأن الفساد الأخلاقي الناجم عن المجتمع الرأسمالي يمكن التغلب عليه عن طريق الدولة أو بفضل النشاط الجمعي واسع النطاق، ومن ثم فإن مهمة النزعة المحافظة هي الإبقاء على المؤسسات القائمة خارج نطاق السياسة والاقتصاد (مثل الأسرة أو الكنيسة)، حيث المعنى الأخلاقي لا يزال قريبا.

ويرى فريار أن المرء في المجتمعات قبل الحديثة كانت له مكانة وحيدة تحدد خصوصية غالبية مجال نشاطه. واقترنت تلك المكانة بحزمة من الحقوق والواجبات. وارتكزت النظم الاجتماعية قبل الحديثة على دعائم قوية - وثيقة الصلة بالإيقاعات الأساسية للخبرة التاريخية [١١]. وارتبطت هذه النظم كما يذهب أوكشوط بجوانب مميزة للتاريخ الجمعي وأفق متماثل، ومن ثم لم يكن يسيرا نقلها إلى شعوب أو أماكن أخرى. وهذا هو سبب ظهور تنوع ثقافي بالغ الكثرة. هذا بينما المؤسسات الحديثة تؤثر تأثيرا متجانسا وتطمس خصوصيات المكان. ويرى فريار أن الرأسمالية، وكذا دولة الحرب، قائمة لتبقى وإن اعتمد استقرارها وبقاؤها على معان أخلاقية لا يمكنها أن تعيد إنتاجها بنفسها. لذلك يتعين على المحافظ أن يلتمس سبيلا لدعم «عوامل المقاومة» أو قوى المساندة «التي توفر مصادر» للمعنى اللازم.

أما النزعة المحافظة الجديدة في الولايات المتحدة، فأرى لزاما أن أفسرها في ضوء ملاحظاتي السابقة عن نزعة الاستثناء الأمريكي. والملاحظ أن المحافظين الجدد الأمريكيين لم ينشأوا في الغالب الأعم على خلفية النزعة اليمينية القديمة، وإنما على العكس وفدوا من النزعة اليسارية القديمة - والتي تحرروا من



رؤاها منذ وقت باكر. وتبدو النزعة المحافظة الجديدة الأمريكية كما طورها، على سبيل المثال، أرفنج كريستول Irving Kristol، أقل حذرا مما هي عند المفكرين الألمان بشأن عوامل جذب الرأسمالية والديموقراطية. بيد أن المحافظين الجدد الأمريكيين يساندون فكرة النقد الثقافي والأخلاقي للمؤسسات الحديثة. وإذا كانت النزعة المحافظة الجديدة ترغب في حماية بل إحياء التقاليد، إلا أنها وبكلمات كريستول نفسه مبرأة تماما من أي مشاعر حنين إلى الماضي. إن النزعة المحافظة الجديدة لا تسعى إلى مناهضة الفكر التقدمي، بل تريد بدلا من ذلك خلق مزيج أكثر دقة يجمع بين الحاضر والمستقبل. وهذا هو ما عبر عنه كريستول باقتضاب حين قال: «إنها أيضا صاحبة حق في المستقبل» (١٢).

وتتسم النزعة المحافظة الجديدة، حسب صيغتها عند كريستول، بطائفة من الخصائص المميزة. إنها تعارض غالبية أشكال الاشتراكية، غير أنها مدفوعة أيضا بنفور من الليبرالية (بالمعنى الأمريكي للمصطلح). وهي على خلاف النزعة المحافظة القديمة معادية للرومانسية بوجه خاص. إنها تقتفي أثر أسلافها، ليس استهدافا لنظام الحكم القديم، بل عودة إلى الأزمنة الكلاسيكية. ومايزت الفلسفة السياسية الكلاسيكية بين الممارسة العملية والتقنية، وعنيت بالأزمات الأخلاقية عندما ابتعد الاثنان كثيرا عن الطبيعة السوية، على نحو ما حدث في الرأسمالية المعاصرة.

ويقول كريستول إن النزعة المحافظة الجديدة تتحلى بحماسة متواضعة إزاء الرأسمالية الديموقراطية الليبرالية، وترى اقتصاد السوق المهيمن الآن ضرورة ولكنه ليس الشرط الكافي لإقامة مجتمع صالح. ويؤمن المحافظون الجدد بأن النمو الاقتصادي المطرد أمر مستصوب، ولكن ليس باعتباره غاية في ذاته. إن النمو ضروري من أجل ضمان الاستقرار الاجتماعي والسياسي في الظروف الاجتماعية الحديثة. وكريستول غير معارض لنظام الحكم المفعم بالطاقة، ولكنه يرى مثل هذه الطاقة وكأنها تتدفق في الواقع من حالة محدودة الإمكانات. ويؤيد المحافظون الجدد، حسبما ذهب كريستول، التدخل المتواضع للحكومة في الاقتصاد. ويعارضون الليبرالية (الأمريكية)، ليس فقط لأن الليبراليين يريدون - في نظر المحافظين الجدد - تدخلا شاملا من الحكومة في السوق، وإنما لأن الليبراليين يجمعون بين برامج التدخل هذه وموقف حرية العمل إزاء السلوك والأخلاق.

وتمثل هذه النظرية الأخيرة نقطة التقاء بين النزعة المحافظة الجديدة الأمريكية والألمانية على السواء. إنها إحدى الحجج الرئيسية التي يتذرعون بها لتأكيد أهمية التجديد الاجتماعي والأخلاقي. وهكذا لا يكون المحافظون الجدد، في رأي كريستول، مجرد وطنيين فقط بل قوميين. ذلك لأن النزعة الوطنية وليدة ارتباط بماضي البلد، بينما النزعة القومية تنبثق عن الأمل في مستقبل هذا البلد. ويؤكدون على الدور الجوهري للأسرة وللدين باعتبارهما «عمادين لا غنى عنهما لقيام مجتمع جدير بالاحترام» (١٣). ويشير إلى هذه النقطة ذاتها آلان بلوم Allan Bloom، الذي يفند ما يسميه «النسبية الأخلاقية» ـ قبول معايير قيمية مختلفة باعتبارها متكافئة الأصالة. إن تعلم الانفتاح أمر غير صحيح في ضوء القيم التي يصفها ويتغاضى عنها، إذ لكي تكون الأخلاق ملزمة يجب أن تقوم على أساس من المحورية العرقية. والملاحظ أن الناس اليوم عراة روحيا، غير مترابطين ومنعزلين، مجردين من أي رابطة موروثة أو غير مشروطة تربطهم بأي شيء أو بأي إنسان. إن باستطاعتهم أن يكونوا أي شيء يريدونه، ولكن ليس لديهم أي سبب محدد ليكونوا أي شيء محدد (١٤).

ومايز دانييل بل Daniel Bell نفسه عن النزعة المحافظة الجديدة، ويرى نفسه محافظا فقط إزاء جانب واحد من المجتمع الحديث ـ أعني منظومته الثقافية. بيد أنه في هذا الصدد يبدو كأنه عني بإحكام صياغة أعمال كل من المحافظين الجدد الألمان والأمريكيين. ويقول منذ أن أصاب الوهن المزاج البيوريتاني الذي ألهم التطور الرأسمالي الباكر، ظلت الحياة الأخلاقية لحقبة الحداثة عاطلة من أي مبادئ توجيهية مفارقة. وانفصلت الثقافة الآن عن الاقتصاد والسياسة. وتعتمد الرأسمالية على «بيوريتانية علمانية» في مجال الإنتاج. بيد أنها أفسحت الطريق لمبادئ وضرورات اللذة واللعب في ساحة الاستهلاك. وتساند الليبرالية (مرة أخرى بالمعنى الأمريكي) الحرية الفردية والتجريب الفردي في الفن والأدب، وكذا في الحياة الاقتصادية. غير أن مثل هذا التجريب، في رأي بل، حين يدخل مجالات الحياة الأسرية والحياة الجنسية والنشاط الأخلاقي تتولد عنه فردية مفرطة تهدد النسيج الاجتماعي وتخلق حالة من الفراغ. لا شيء محظور، وكل شيء هدف للاستكشاف: وإن الافتقار إلى منظومة إيمانية أخلاقية عميقة الجذور هو النقيض الثقافي للمجتمع والتحدي الأعمق على طريق بقائه» (١٥).



الليبرالية الجديدة

يمكن للنزعة المحافظة الجديدة أن «تدعي لنفسها الحق في المستقبل»،ولكن اليمين الجديد هو الذي شكل على مدى السنوات الأخيرة القوة الراديكالية حقا في السياسة المحافظة. ولعل عبارة الليبرالية الجديدة هي خير ما يصف أفكار اليمين الجديد، أفضل من النزعة المحافظة الجديدة، نظرا لأن الأسواق الاقتصادية هي صاحبة الدور الأكبر في تشكيلها. ويذهب الليبراليون الجدد إلى أن المشروع الرأسمالي لم يعد هو مصدر مشكلات الحضارة الحديثة، وإنما العكس تماما: إنه جوهر ولب كل ما هو جيد وصالح فيها. إن منظومة السوق التنافسية لا تحقق فقط أقصى قدر من الفعالية الاقتصادية، بل إنها أيضا الضامن الرئيسي للحرية الفردية والتضامن الاجتماعي. ويبدي الليبراليون الجدد إعجابهم بالنزعة الفردية الاقتصادية على عكس النزعة المحافظة القديمة. ويرون أن النزعة الفردية هي مفتاح نجاح الديمقراطية في سياق دولة الحد الأدنى. ويعتبر اف. إيه. هاييك F. A. Hayek المفكر الرائد لهذا التيار. ورفض هاييك صراحة وصف نفسه بالمفكر المحافظ. ومع هذا حاول بعض أتباع هاييك أن تكون لهم كعكتهم الخاصة وأن يلتهموها أيضا، وذلك بالإشارة إلى أفكار هاييك ووصفها بأنها «ليبرالية محافظة» (١٦).

ويرى المفكرون الليبراليون الجدد أن مصدر النظام في المجتمع لا نجده ماثلا أساسا في التفكير ولا في الحساب والتخطيط العقلانيين من جانب الدولة أو أي جهة أخرى. ذلك أن المجتمع له، بمعنى خاص، كيفية عضوية. بيد أن هذه الصفة وليدة تآزر عفوي غير متعمد بين أفراد كثيرين يعملون وفاء لمتطلبات دوافعهم الخاصة. وإن الأسواق التي تعمل على نحو جيد هي المثال الأول والأساسي لذلك، وهي المرتكز المؤسسي الرئيسي للنظام الاجتماعي العفوي. ومثل هذا النظام الاجتماعي ليس مقصورا على الساحة الاقتصادية، كما عبر عن ذلك كل من ميلتون Milton وروز فريدمان Rose Friedman، إذ قالا «النشاط الاقتصادي ليس هو أبدا المضمار الوحيد للحياة البشرية التي ينبثق فيها هيكل مركب ومعقد كتجل غير متعمد لنشاط عدد كبير من الأفراد يتعاونون معا، وإن التزم كل منهم بمصلحته الذاتية» (١٧).

وجدير بالذكر أن فكرة التآزر العفوي - أي التآزر من دون أوامر - كما صوره هاييك تربطه رابطة محددة بمفهوم التقليد عند أوكشوط. إذ يرى هاييك أن «المعارف المختزنة في العادات والممارسات هي أساس لا غنى عنه، ومن ثم تمثل سببا رئيسيا لعدم نجاح الاقتصادات القائمة على السلطة الآمرة». والمعروف أن عمليات التسعير في الظروف الاقتصادية التنافسية تمثل إشارات بمعلومات محددة، وهذا ما لا يتسنى للسلطات المركزية أن توفره. وتفسير ذلك ليس أبدا، أو ليس فقط أن المعلومات اللازمة شديدة التعقد أو التقلب، وإنما لأن المعارف المطلوبة هي في جوهرها معارف عملية ومحكمة «تتحدد رهن الاستعمال». ولكن مثل هذه المعارف في رأى هاييك ليست تقليدية في حقيقتها، وإنما هي الخبرة المضمرة التي يراكمها الأفراد من خلال خبرتهم في تناول المشكلات وقت وقوعها مباشرة. ويتخذ هاييك موقفا كليا شموليا، إذ يؤمن بأن منافع المجتمع الليبرالي يمكن أن تمتد لتشمل البشرية جمعاء.

وتمثل نظرية النظام العفوي المصدر المباشر للدور المقيد المنوط بالحكومة في مذاهب اليمين. إذ تقرر أن الهدف الرئيسي للحكومة ليس «إنتاج أي خدمات أو منتجات بذاتها ليستهلكها المواطنون، وإنما أن تراعي أن آلية تنظيم إنتاج السلع والخدمات تعمل وتدار على نحو صحيح [١٨]. وهنا تكون رسالة الاقتصاد التنافسي إلى الحكومات ما يلي: ابتعدوا. ذلك أن تدخل الحكومة، حتى وإن جاء بحافز أنبل الدوافع، قابل لأن يخلق على الأقل نفوذا بيروقراطيا، إن لم نقل استبدادا وطغيانا (على الرغم من أن هذه كانت حال نظم الحكم الشيوعية). ويضيف الليبراليون الجدد إلى هذا التحليل النتائج التي توصلت إليها مدرسة فرجينيا عن نظرية الاختيار العام. وترى هذه أن الحكومات في حقبة دولة الرفاه تنزع إلى تحمل أعباء تفوق طاقتها أو إلى التوسع بما يتجاوز قدرتها. ويغدو نشاط الحكومة في مثل هذه الحالة إصرارا على ما يعادل فشل اقتصاد الأعمال، عاطلا من آليات التنظيم التي تهيئها الأسواق للقضاء على كل ما هو دون الكفاءة الفعالة.

ولكن ما هي تحديدا الروابط بين الأسواق والديموقراطية، والتي تفضلها الليبرالية الجديدة من زاويتها؟ ثمة آراء عديدة ومختلفة. ولكن الفكرة الرئيسية هي أن الأسواق تخلق الظروف الأساسية للحرية الفردية التي هي



أهم للديموقراطية من دستور الدولة ذاته. وإن أي محاولات «لتصحيح» قوى السوق تقمع الحريات التي تطورها علاقات السوق. ويقال إن الاشتراكية لم تكن يوما ديموقراطية حتى في البلدان الاسكندنافية، ولا يمكن أن تكون كذلك. وسبب ذلك أن الاشتراكية في جوهرها، وبكلمات آرثر سيلدون، هي الإيمان بأن «الحكومات تعرف أفضل من الأفراد. بينما جوهر الرأسمالية... أنها تسمح للأفراد أن يتحملوا المخاطر ليعيشوا حياتهم على أفضل نحو يرونه» (١٩). وترتكز الرأسمالية على قوى السوق التي لا ترحم دون أي اعتبار للأصول الاجتماعية للناس أو لون البشرة أو اللغة. وإن سعي المرء بعقله الفردي من أجل الربح أبعد ما يكون عن تشجيع الأنانية، وإنما هو مصدر القوة الأخلاقية لأنه يستبعد الانحياز السياسي أو التعصب الاجتماعي. إن حق التعبير والتخلي عن الدور ممكنان في أوضاع السوق بطرق يمكن أن تحاكيها، لا أن تبدلها، العمليات السياسية.

ويؤكد هاييك وآخرون أن العدالة الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق عن طريق الدولة. ويزعم هاييك في الحقيقة أن فكرة العدالة الاجتماعية غير مترابطة. وأيا كانت فضائل بعض أنماط مؤسسات الرفاه، فإن حدود دولة الرفاه، في رأى النقاد الليبراليين الجدد، فاضحة وواضحة لكل ذي عينين. وتشوبها عيوب كثيرة من بينها أنها تفيد الأكثر ثراء دون الأقل، وتخلق مزيجا غير مقدس من الوحوش البيروقراطية وتواكلية الرفاه.

ويقضي فكر اليمين الجديد بأن الملكية والتراتبية الاجتماعية لهما طبيعة مغايرة عن الصيغ السابقة للنزعة المحافظة. إذ رأت النزعة المحافظة القديمة فيهما وسيلة لمقاومة التسليع ولتقدم التجارة وكذا للديموقراطية. ولكن الليبراليين الجدد يرون ضرورة تشجيع الملكية الخاصة (ملكية بيت أو أسهم)، باعتبار ذلك أحد أنماط ضمان المشاركة في نظام السوق. واستمرت التراتبية الاجتماعية حتى يومنا هذا، بيد أنها ليست النوع الذي كانت تقدره النزعة المحافظة القديمة والذي يسمح بانتقال الامتياز الموروث عبر الأجيال. وإنما الحركة صعودا في السلم الاجتماعي، بما في ذلك اكتساب الممتلكات، متاحة في مجتمع السوق للجميع ممن تتوافر لديهم إرادة النجاح وعزيمة المنافسة.

ولكن الليبراليين الجدد يرون أن النزعة الفردية التنافسية ليست قابلة للتوسع إلى ما لا نهاية، إذ ثمة أطر معينة للحياة الاجتماعية تقف خارجا. ويميل كتاب اليمين الجديد عند تحديد هذه الأطر إلى الاقتراب صراحة من النزعة المحافظة الجديدة الأمريكية. إن دولة الحد الأدنى يلزم أن تكون دولة قوية حتى يتسنى لها فرض القوانين التي تقوم عليها المنافسة، وكذا الحماية ضد الأعداء الخارجيين، علاوة على غرس وترسيخ مشاعر الوحدة القومية. ويرى اليمين الجديد في الحياة الأسرية أقوى شاهد على التحلل الأخلاقي. إن الأسرة، شأن الدولة، يجب أن تكون قوية، ويتعين تعزيز الروابط الأسرية حيثما أصابها الضعف. وهناك من يعزو انهيار الأسرة إلى مصادر متعددة: إلى الإباحية الجنسية التي بدأت خلال الستينيات، وإلى تساهل الوالدين، وتصاعد الحركة النسائية والانتشار الصريح للمثلية الجنسية. ولكن ثمة رابطة تتحدد مرارا وتربط بين نمو دولة الرفاه والتفكك الأسرى. ويقال إن مؤسسات الرفاه تعوِّد الناس على أن ينتظروا من الدولة أشكالا من الدعم كانت في الأجيال السابقة من مهام الأسر. وتسمح موارد دولة الرفاه بأن تتكاثر الأسر ذات العائل الواحد على عكس الأسرة التقليدية.

ولكن على الرغم من أن انهيار السلطة الأخلاقية للأسرة، حسبما يرى مفكر اليمين الجديد، أصبح سمة عامة - ويتعين دفعه إلى عكس الاتجاه - إلا أنه أثر في سلطة الأب بوجه خاص، ذلك أن مسؤوليات الأسرة هي مصدر التنظيم الأخلاقي للرجال، إذ من دون ذلك ينزعون إلى الانحراف، والتهرب من المسؤوليات ليس فقط في البيت، بل وأيضا في الحياة الاقتصادية العامة. والملاحظ في مجال الأسرة على الأقل أن نتائج غير مقصودة لا يتولد عنها النظام العفوي النافع الذي يترتب عليها في أماكن أخرى. لقد سمحت دولة الرفاه لبعض الآباء بالتخلي عن مسؤوليتهم في دعم زوجاتهم وأطفالهم. وطبعي كما يقول جورج جيلدر George Gilder إن الرجال من دون النساء مدمرون لأنفسهم وللمجتمع، وحين يعجز الرجال عن إعالة البيت يلوذون بالعضلات والجنس [٢٠]. وإن نشوء فئة دنيا مستبعدة تضم رجالا كثيرين هائمين على وجوههم ونساء كثيرات عزباوات يتولين مسؤولية البيت ظاهرة تفضي إلى ارتفاع مستوى الجريمة، علاوة على أنها تعبير عن تفسخ الأسرة مثلما هي نتيجة لذلك.

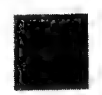
النزعة المحافظة والليبرالية الجديدة

يرى دعاة اليمين الجديد في أنفسهم ورثة قرنين من الفكر المحافظ، بمعنى أنهم لم يقوموا فقط بتحديث النزعة المحافظة الجديدة (وإن بدا في هذا التعبير ضربا من التناقض بين التحديث والمحافظة في آن واحد)، وإنما أيضا أحرزوا نصرا على أطر فكر منافسة في مجال النظرية السياسية والممارسة العملية. أخيرا فإن صعود الليبراليين الجدد إلى أوج الازدهار توافق مع ـ وقد يزعم البعض أنه ساعد على ـ سقوط الكينزية في الغرب والشيوعية في الشرق.

ومع هذا، هل لأفكار اليمين الجديد أي علاقة بالنزعة المحافظة على الإطلاق؟ هذا سؤال شغل عن حق فكر الكثيرين من المحافظين، مثلما شغل فكر النقاد اليساريين، فضلا عما له من أهمية تتجاوز الأهمية السيمانطيقية، أي دلالة اللفظ وتطوره، أو الأهمية التاريخية. ويرى بعض الليبراليين الجدد في عدد من البلدان أنه لا حاجة ماسة إلى الكشف عن شرعية في التفكير المحافظ السابق. وإنما هناك على العكس حاجة إلى الانفصال عن مثل هذا التفكير، بعد أن أصبح موسوما باقترانه بالفاشية. بيد أن مثل هذه الاعتبارات لا وجود لها في بريطانيا. إذ اليمين هنا، الذي حظي بفترة طويلة من السلطة، له اهتمام كبير في الادعاء بالتواصل مع الأطر السابقة. وأريقت أحبار كثيرة أو استهلكت أوراق طباعة كثيرة على الكومبيوتر لتوضيح هذا الوضع. ولعل من أهم هذه الحوارات وأكثرها حصافة، تلك الدراسة التي قدمتها شيرلي ليتوين Shirley Letwin، التي شغلت نفسها بالتاتشرية، والتي سأعرضها باعتبارها نموذجا إرشاديا للتفكير. ويرجع اختياري هذا إلى أن ليتوين لا تقدم لنا فقط تشخيصا لليبرالية الجديدة، بل عنيت كذلك بالرد على منتقديها الذين تشبثوا ببعض العبارات المتناقضة عندها.

تميز ليتوين التاتشرية [٢١] عن «الطريق الوسطى» التي تدعو إليها النزعة التورية[*]، كما تميزها أيضا عن آراء الليبراليين الداعية إلى «حرية عمل حقيقية». وترى أن الطريق الوسطى التورية ليست نزعة محافظة

(*) نزعة حزب محافظ تقليدي مؤيد للسلطة الملكية البريطانية، وضد التغيير والإصلاح، أسس عام ١٦٨٩، وكان معارضا لحزب الهويج Whigs، وأصبح يعرف فيما بعد منذ عام ١٨٣٢ باسم حزب المحافظين (المترجم).



قديمة. وأن ما ترغب الطريق الوسطى التورية في الإبقاء عليه هو حصاد الحركة الاشتراكية: التخطيط والضوابط الاقتصادية والإنفاق الواسع على الرفاه. وتمثل التاتشرية في رأيها حربا مقدسة لتحرير «الفضائل القوية» للاعتماد على النفس والمبادرة الفردية من قبضة البيروقراطية المتخمة والمؤسسة الرسمية.

وتسلم ليتوين بوجود بعض مظاهر للتماثل السطحي بين هذه النظرية وآراء حرية العمل الليبرالية. إن كليهما يعزف عن مختلف المصالح المكتسبة التي رسخت التواكلية وتعتمد اعتمادا كبيرا على التأثير التحريري للمشروع الرأسمالي. ولكن الليبراليين يفضلون السوق الحرة حيثما تكون، على نحو ما يشكو بل، إذ يرى أن النزعة الليبرالية تصبح بذلك نزعة تحررية أخلاقية تزدري جميع أشكال السلطة. ويرفض التاتشري هذه الرابطة: إن ما يرغب في أن يراه المرء هو انبعاث وتجدد الفرد أو الأسرة، وكذا المجتمع القومي. وتقول ليتوين إن القيم المعنية هنا كانت دائما وأبدا جزءا من النزعة المحافظة، إنها الطريق الوسطى للتورية، والتي مثلت في أوج دولة الرفاه انقطاعا عن تقاليد محافظة أكثر عراقة.

وتذهب ليتوين إلى أن الاعتبارات الاقتصادية ثانوية بالنسبة لبرنامج عن التجديد الأخلاقي. مثال ذلك أن خصخصة الصناعات المملوكة للدولة تساعد على زيادة الكفاءة الاقتصادية. ولكن ما هو أهم هو أن الخصخصة تعزز «الفضائل القوية» التي تجعل ملكية الأسهم إمكانية متاحة للملايين. ولا ريب في أن توسيع نطاق الملكية يعزز «الطاقة» الشخصية ويدعم نزعة المغامرة والعناصر النقدية للفضائل القوية: كذلك يساعد توسيع نطاق الملكية على دعم رفاه الأسرة. وسبق أن انتقد ماركس واقع أن الأسرة في المجتمع البورجوازي تنحط إلى مستوى «علاقة ملكية». بيد أن الليبرالي الجديد يرى أن هذا هو مصدر قوتها. إن الملكية الخاصة وانتقالها عبر الأجيال تكفل للأسرة اطرادها. علاوة على هذا فإن الأسرة التي تملك حصة مشتركة في ممتلكات عامة سيتوافر لديها على الأرجح إحساس قوى بالتضامن.

وتقول ليتوين إن طريقة التفكير هذه بشأن الأسرة تمثل نقطة التقاء بين الفضائل القوية والأفكار الراسخة للنزعة المحافظة. وتؤكد أن الرابطة بين عاطفة الأسرة وحيازات الأسرة من ممتلكات أمر مسلم به في النزعة التورية،



إذ تراه أمرا عاديا مألوفا. وترجع بتاريخ هذا التفكير إلى أيام العصور الوسطى. ولكن ثمة وسائل أخرى للإبانة عن أن اليمين الجديد أحيا النزعة المحافظة ولم ينحرف عنها، مثال ذلك ما يتعلق بدور الدولة.

وتستطرد ليتوين في محاجاتها قائلة إن التاتشرية على خلاف ما يفعله ليبراليو حرية العمل لا تسعى إلى تقليل كل مظاهر تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية إلى أدنى حد ممكن، وإنما الأصح أنها تمايز بين معنيين للتدخل، أحدهما مرفوض والآخر تنظر إليه نظرة إيجابية. وإن اقتصاد السوق يتعارض مع تدخل الدولة في صورة التخطيط الشامل أو نظام الحكم الشمولي. غير أنها تطالب بجدية بأن تكون قبضة الدولة قوية بالنسبة لمسألة الحفاظ على القانون والنظام، وغرس المثل العليا القومية ودعم القدرات الدفاعية. لقد كانت التاتشرية برنامج تغيير جذري في مجالات كثيرة، بيد أنها أقرت بأهمية التقليد في سياقات أخرى، إذ سعت من أجل مهاجمة «الممارسات الراسخة العصية على التغيير وليس التقاليد. وتتحول الفضائل القوية كما صورتها ليتوين لتصبح جزءا من هذه التقاليد خاصة حين نفهمها في سياق التاريخ البريطاني. وهكذا تغدو الليبرالية الجديدة، حسبما هو مفترض، جزءا من خط الاتصال المباشر مع النمط البريطاني للنزعة المحافظة القديمة التي أكدت منذ زمن طويل أهمية توافر نزعة فردية أخلاقية راسخة. وتؤكد ليتوين قائلة إنه لغريب حقا أن تظل هذه الأخلاق ثابتة ردحا طويلا من الزمان دون التحقق منها: وكأنها انتظرت وصول التاتشرية لتوضحها تاريخيا.

وترى أن هذه الفردية البريطانية ذاتها ليست هي الأنانية. إذ تقضي «الأخلاق البريطانية... بأن ثمة حاجة إلى انتفاء الصراع بين المجتمع والأفراد مع التأكيد على فرديتهم... إن المجتمع هو... مهد، وليس لحد الفردية». وينبثق عن هذه النظرية رفض التراتبية الاجتماعية والانحيازات التي تقضي بأن بعض الأعمال أدنى من سواها. لذلك فإن الليبراليين الجدد حين يقولون إن مهارات قطاع الأعمال جديرة بالاحترام شأنها شأن مهارات المحامين أو الشعراء، فإنهم بقولهم هذا يعودون إلى «الأخلاق البريطانية التقليدية».

ترى إلى أي مدى تبدو هذه محاولة مستساغة لفصل وإبعاد اليمين الجديد عن الليبرالية وربطه بالتقاليد المحافظة؟ الإجابة الموجزة أنها غير مستساغة على الإطلاق. أولا لم تكن النزعة المحافظة القديمة، سواء في

بريطانيا أو في أي مكان آخر، مؤيدة للفردية الأخلاقية التي رأتها عدو التضامن الاجتماعي. لقد كانت مثل هذه الفضائل القوية رصيد أولئك الذين حاربوا النزعة المحافظة القديمة باسم القيم البورجوازية أو باعتبارهم في حقيقة الأمر دعاة النزعة النقابية (*). نظر المحافظون نظرة تقدير إلى الدولة القوية لأنها تحمي التراتبية الاجتماعية وليس لأنها خلقت الأوضاع التي تبدو فيها جميع أشكال العمل متكافئة القيمة. وقد يكون صحيحا تماما أن «المجتمع مهد الفردية» ولكن الذي دعا إلى هذا ودافع عنه هم نقاد النزعة المحافظة ـ ونقاد ليبرالية حرية العمل ـ وليس المحافظون.

إنه من غير المنطقي التسليم بغالبية ما تضمنه مذهب الليبرالية الكلاسيكية، على نحو ما يفعل الليبراليون الجدد، ثم نؤكد على الدور الحيوي للمشاعر القومية، وعلى ضرورة الدولة القوية. إن الأسواق لا تربطها أي رابطة جوهرية بنظام الدولة / الأمة التي تنتهك حدودها دائما. وإذا كانت الأسواق تنكر الفوارق الاجتماعية والثقافية بين الأفراد، فإنها كذلك تنكر الفوارق بين الأمم. ومن ثم فإن انتشار الرأسمالية متعددة القومية سوف تنتفي معه الحروب، كما ذهبت النظرية الليبرالية (وعلى نحو ما يأمل المفكرون الليبراليون). وإذا كان «الدفاع» ضرورة أصيلة للدولة القومية، إلا أن هذا ليست له علاقة مباشرة بالأسواق، بل بوضع الدول داخل نظام الدولة / الأمة.

والملاحظ أن كتاب اليمين الجديد مغرمون بإرجاع مظاهر التفكك المفترض للأسرة وللمؤسسات الأخلاقية الأخرى إلى الإباحية التي انتشرت على أيدي المفكرين اليساريين. بيد أن هذه نظرة حمقاء لتفسير «تفسخ» الأسرة. إن التغيرات الهيكلية التي أثرت في الأسرة وفى غيرها من مجالات الحياة الاجتماعية خارج نطاق العمل المأجور، إنما حفزت إليها ذات المؤثرات التي يروج لها ويدعمها اليمين الجديد في صورة الليبرالية الجديدة. إن من يدعو إلى الفردية والمبادرة الفردية في نطاق الاقتصاد سيكون طبيعيا له أن يوسع نطاق دعوته إلى مجالات أخرى ومن بينها الأسرة. لذلك نرى أن الفكر الليبرالي الجديد ينطوي في جوهره على تناقض مدمر. أولا لأن الفلسفة

(*) نزعة راديكالية تطالب بهيمنة العمال، ممثلين في نقابتهم، على شؤون الإدارة والاقتصاد والحكم وأن يشاركوا في الملكية العامة للمؤسسات الإنتاجية و كذا في إدارة شؤونها (المترجم).



السياسية الليبرالية الجديدة تشجع حرية قوى السوق في الحركة والعمل، وهو ما من شأنه أن يطلق العنان لكل أسباب نقض التقليد إلى أبعد مدى. وثانيا، يقال إن هذه الرموز التقليدية ذاتها التي تسهم في تحلل هذه العوامل والأسباب، إنما هي ضرورة جوهرية للتضامن الاجتماعي، ومن ثم لا غرابة في أن تمزج مبادئ اليمين الجديد بين الحريات الليبرالية والنزعة التسلطية، حتى النزعة الأصولية، في صيغة قلقة غير مستقرة. وتؤكد ليتوين أن «لا شيء من الترتيبات البشرية يعد حتميا ولا فكاك منه، وأن ما يبدو لنا اليوم لا سبيل إلى الرجوع عنه يمكن أن ينقلب وينعكس غدا ـ وهذا تعبير واضح يتجلى فيه المبدأ القائل بأن كل ما يبدو صلبا إنما يتبخر في الهواء ـ ويمثل هذا التأكيد تعارضا صريحا مع الاعتراف بالولاء للأشكال الاجتماعية التقليدية (٢٢).

ومن المفترض أن «الدولة القوية» سوف تقر القواعد الشرعية التي تهيئ للأسواق أداء دورها في إطار من حرية الحركة والعمل. ولكن اليمين الجديد يسلم، داخل النظام الاقتصادي ذاته، بالنزعة الاقتصادية للفكر الليبرالي الكلاسيكي. لهذا فإنها تغفل، أو تعجز عن التلاؤم مع مقولة «العقد خلو من عنصر تعاقدي» التي حددها دوركايم منذ زمن طويل مسترشدا بالأفكار المحافظة في واقع الأمر. إن مؤسسات السوق، وكما يمكن أن يؤكد مفكر محافظ ملتزم بفكر أوكشوط، لا يمكنها أن تنجح بأسلوب مستقل ذاتيا. إنها تشتمل على معايير وآليات ثقة، والتي يمكن أن يحميها القانون، ولكن إلى درجة محدودة تنص عليها صياغات قانونية خاصة. إنها يقينا ليست أصيلة في العقد الاقتصادي ذاته، إذا ما نظرنا إليها بمعزل عن أي رابطة أوسع من المؤسسات الاجتماعية.

وثمة جانب أساسي آخر تختلف فيه الليبرالية الجديدة عن فرضيات الفكر المحافظ. إذ المعروف أن النزعة المحافظة في أغلب أشكالها ترى أن العالم يفلت من محاولاتنا لإخضاعه لسلطة العقل البشري الشاملة، وإنه لهذا السبب نركن كثيرا جدا إلى التقليد. ويقر اليمين الجديد، انطلاقا من هذا التوجه، بعدم إمكان تحقق الكمال في عالم الحكم، أو على الأقل فيما يتعلق بالتخطيط الاقتصادي. بيد أنه لا يفعل الشيء ذاته بالنسبة إلى الأسواق التي يفهمها على أنها آلات تسير من دون احتكاكات وخلافات لتكفل نموا اقتصاديا لانهائيا (٢٣).

النزعة المحافظة والتغير الاجتماعي

لماذا حققت الليبرالية الجديدة كل هذه الشهرة خلال السنوات الأخيرة؟ إن مفكري اليمين الجديد لديهم، بطبيعة الحال، تفسيرا لنجاحهم. يقولون إن أفكارهم شخصت مظاهر فشل النزعة الجمعية المستقاة من الفكر الاشتراكي، وكشفت، وهذا هو الأهم، عن العلاجات اللازمة للتخلص من الفشل. لقد أدت المبادئ الاشتراكية إلى المغالاة في التوسع لدور ونطاق الحكومة وإعاقة الفضائل القوية. واستلزم التغلب على هذه المشكلات تهيئة الفرصة لازدهار الأسواق في حرية، علاوة على تجديد المؤسسات الأخلاقية التي تمثل النواة الصلبة للأسرة والدولة.

يتناول اليمين الجديد حقيقة التغيرات التي أثرت في المجتمعات الصناعية على مدى بضع عقود مضت. بيد أنه لم، ولا يستطيع أن يقدم لنا تفسيرا دقيقا عن ماهية هذه التغيرات، وذلك لأسباب سأعرض لها كاملة فيما بعد. إن الليبراليين الجدد، إذ يكشفون عن احترام جديد لأفكار لودفيج فون مايزيس Ludwig Von Mises وهاييك، التي كان نصيبها الإغفال زمنا طويلا، يظنون بذلك أنهم اكتشفوا العيوب الأصيلة في كل أنماط النظام الجمعي. وإذا كان المرء يقصد في الحقيقة بالنظام الجمعي دولة الرفاه، علاوة على التخطيط الاقتصادي الكلي، فإنهما أثمرا جيدا في حدودهما المرسومة لفترة زمنية كبيرة. مثال ذلك أن «العصر الذهبي» اشتمل على فترة طويلة شهدت نموا اقتصاديا شاملا أمكن خلالها السيطرة على اتجاهات النظام الرأسمالي نحو دورات الانتعاش والكساد ونحو الاستقطاب الاقتصادي.

وتغير هذا الموقف بسبب نهاية ما أصبح (على نحو غير دقيق) وما سُمي بالكينزية. لقد أصبحت الكينزية غير ذات فعالية نتيجة تأثيرين توأمين ومترابطين للعولمة الضاغطة بكثافة، ولتحول الحياة اليومية. وتعني العولمة ما هو أكثر كثيرا من تدويل المنافسة الاقتصادية على الرغم من أهمية هذا أيضا. لقد خلقت «العولمة الجديدة» نظام اتصالات جديدا بتأثير تطور الاتصال الإلكتروني الفوري. ومنذ هذا التاريخ، بدأت أسواق المال الكوكبية تعمل على مدى أربع وعشرين ساعة مستعينة في هذا بحوسبة «النقود»، أي الأموال الإلكترونية، علاوة على تغيرات أخرى مهمة في المنظومات الكوكبية.

واقترنت مؤثرات العولمة، وعلى نحو مباشر، بتحولات بعيدة المدى طرأت على نسيج الحياة الاجتماعية، وساعدت على رواج عمليات التحلل من التقليد في النشاط الاجتماعي اليومي. ونعود لنقول إن التحلل من التقليد يعني تسارع الاستجابية الذاتية عند العامة من الناس. لقد نجحت الكينزية في عالم التحديث البسيط، ولكن لم يكن بإمكانها البقاء في عالم التحديث الانعكاسي، أي عالم تسوده حالة استبطان اجتماعي مكثف، أي عود إلى الذات بصورة مكثفة (٢٤). ويصبح المواطنون الانعكاسيون، أي أولئك الذين يستجيبون إزاء عالم اجتماعي جديد من فقدان اليقين على الصعيد الكوكبي، على وعي بالحوافز الاقتصادية التي من المفترض أن تحفز وتعبئ سلوكهم، وربما يعمدون إلى تدميرها. هذا بينما الكينزية، شأنها شأن بعض السياسات التي أسهمت في بنية دولة الرفاه، تفترض مسبقا مواطنين لديهم عادات في أساليب حياتهم أكثر استقرارا من تلك الخاصية المميزة لعالم تعولم، وتسوده استبطانية للذات على درجة عالية.

وتتصدى نظريات اليمين الجديد لهذه التحولات بأسلوب متحيز ومتناقض. إذ تفهم أثر العولمة ومظاهر فقدان اليقين أو الشك المصنوع في ضوء الحاجة إلى إلغاء القيود على السوق. وتدرك تحول الحياة اليومية فقط عن طريق التأكيد العقائدي الجامد «الدوجماطيقي» على القيم التقليدية في الأسرة وفي غيرها، وتدين بشراسة التحرر من التقليد في هذه المجالات، حتى على الرغم من أن المساندة غير المشروطة لقوى السوق تسهم بنشاط في تفاقمها.

ولكن في ضوء التعارضات المنطقية الليبُرالية الجديدة، هل من المقبول العودة إلى هذه الصورة أو تلك للنزعة المحافظة الفلسفية؟ رأى البعض ذلك من دون أن يكون فقط على أساس الدعوة إلى إحياء «الطريق الوسطى» أو «الأمة الواحدة» عند المذهب التوري. وهكذا أكد جون جراي John Gray أن اليمين الجديد استسلم خطأ للعقلانية الموروثة عن الفكر الليبرالي الكلاسيكي، كما استسلم لعقائدية لا تاريخية مقترنة بالغفلة الجاهلة لحقائق فلسفة محافظة أعرق. ويتخيل الليبراليون الجدد أن في وسعهم تأسيس مبادئ كلية للحياة السياسية. وينبذون فكرة أوكشوط النيِّرة التي تقضي بأن النشاط السياسي مداولة وفن. ولا ترى نظريات اليمين الجديد أن المجتمع

المدني يعتمد على استدامة «ثقافة مشتركة». «إن لنا الحق فقط في أن نأمل في تجديد مؤسسات المجتمع المدني عبر الأجيال... عن طريق تعزيز موارد الثقافة المشتركة. أما الزعم بأن في بوسعنا أن نركن إلى نظام من القواعد المجردة فهو جنون خالص».

إن حجة الليبرالية الجديدة بشأن السوق، وبكلمات جراي، لا تقتصر فقط على أنها «تسمح بالابتكار والتجديد في الفكر وفى الممارسة» على نحو غير ميسور للقرارات الجمعية، بل إنها «تسمح للممارسين من أبناء التقاليد والقيم المختلفة أن يحيوا في تعايش سلمي». ولكن المحافظ الفلسفي يقر بأن الأسواق لها حدود مميزة، ويكبت اليمين الجديد «الخبرات في الأسواق»، ويراها أطيافا متعددة، وأحيانا عمليات عمائية عرضة لأن تكشف عن تشوشات مكثفة بسبب حالات الهلع في المضاربات وذاتية التوقعات.

ويؤكد جراي على الترابطات بين النزعة المحافظة الفلسفية والقضايا الإيكولوجية. ولقد كان الفكر المحافظ عامة معاديا لسياسة حزب الخضر التي رآها «دعاية مناهضة للرأسمالية تحت راية مغايرة»، ويقول جراي إن الاهتمام بوحدة وسلامة الطبيعة يقترن على نحو وثيق بالأفكار المحافظة بدلا من الارتباط باليسار. وتتصف كل من النزعة المحافظة وفلسفات حزب الخضر بالشك إزاء التقدم، مع الإيمان بأن النمو الاقتصادي من أجل النمو وحده خطر، بل كارثي. ويسود لديهم فهم بأن الأحياء اليوم عليهم مسؤولية صوغ أطر تربط بين أجيال الماضي ممن رحلوا وأجيال المستقبل ممن لم يولدوا بعد. هذا علاوة على الاعتقاد بأن الأفراد لن ينعموا بالازدهار إلا داخل أشكال جمعية مشتركة للحياة.

ويعترف جراي بأن قبولنا لهذه الأفكار يعنى ضمنا التفكير من جديد في الفلسفة والسياسات المحافظة خاصة على النحو الذي تصوره لنا نظرة اليمين الجديد. إن الناس في حاجة ماسة إلى «شبكة من الممارسات المشتركة والتقاليد الموروثة تضفي عليهم نعمة الهوية المستقرة. ويجب أن يتحول الفكر المحافظ إلى فكر متآلف، بل متكامل وموحد مع المثل العليا للسياسة الخضراء، إذا ما شئنا أن تتهيأ لنا القدرة على التلاؤم مع عالم لم يعد النمو الاقتصادي المطرد فيه أمرا قابلا للاستدامة، عالم ليس بعيدا، بل ربما وشيك الحدوث وموضع اهتمام المجتمعات المتقدمة اقتصاديا.

وتظل قواعد السوق في رأى جراي مسألة محورية ولكن مع ضرورة فصلها، كما يؤكد هو، عن أي دعم من جانب الرأسمالية في حد ذاتها. ذلك لأن الرأسمالية [مثلما أكد ماركس إلى حد كبير] تعتمد على التراكم الاقتصادي الذي لا ينتهي. ويجرى تفسير أي تعثر للنمو الاقتصادي باعتباره عيبا في النظام. ويستطرد علاوة على ذلك قائلا إن مشروعية النظام السياسي الحديث مرتبطة برباط وثيق للغاية بالنمو المطرد لمصلحته على نحو يؤكد طابعه الهش:

«هذه قسمة مميزة للمؤسسات الغربية والتي يتعين أن تكون ممجوجة من جانب المحافظين ممن يرون أن مشروعية المؤسسات وسلطة الحكومة ترتكز (أو ينبغي أن ترتكز) على أسس أخلاقية وروحية. إذ بذلك يمكنها أن تتحمل أي أزمة اقتصادية حتى وإن طال أمدها. إن اعتماد الرأسمالية الغربية على تحقيق نمو اقتصادي مطرد كأساس لمشروعيتها السياسية سمح لها بأن تتجنب معالجة عيوبها الرئيسية، وهذا هو ما يفسر ميلها المنظومي إلى عدم الاستقرار، وإلى شيوع حالة فقدان الأمن التي تصيب أبناء الكافة بسبب البراعة التقانية الفائقة وخاصية الابتكار الجبلية. وتفسر أيضا سوء توزيع رأس المال الذي يفاقم من حالة فقدان الشعور بالأمن... إن المحافظين في حاجة إلى التعاون مع أحزاب الخضر وغيرها من أجل استكشاف أزمات الحياة التي لم تدر بخلد إنسان في المجتمعات التي لم تتخذ هدفا لها بعد من أجل النمو الاقتصادي الدائم دون توقف، أو لم يؤمنوا بعد بأديان الحداثة الزائفة التي تكرس عقيدة التحسين الدائم للعالم دون نهاية (٢٥).

إن الفكر الراديكالي في الحقيقة مختلف من نواح كثيرة، كما يؤكد المؤلف عن حق، عن النزعة الراديكالية لليمين الجديد. ولكن إلى أي حد يعتبر هذا التفسير للنزعة المحافظة صوابا؟ وهل بوسعه تجنب مظاهر التناقض في نظريات اليمين الجديد؟

النزعة المحافظة ومفهوم التقليد

إذا كان بالإمكان أن نتفق على أن مفاهيم السلطة، والولاء، والتقليد مفاهيم حيوية للنزعة المحافظة، فإن من الصعب أن نرى أنها جميعا على قدم المساواة. حقا إن التقليد هو الفكرة الأكثر أساسية هنا، حيث مع غيابها تفقد الفكرتان الأخريان قدرتهما على الإقناع. ذلك لأن المحافظين غير معنيين بأي



شكل مهما كان للسلطة، بل بالسلطة التي تمنحها الرموز التقليدية المعلومات والمشروعية. كذلك الولاء ليس مجرد مسألة انتماء إلى هيئة ما موحدة أو إلى غيرها. إنه يشير إلى الانتساب لجماعات منظمة على أساس من التفكير وليس ارتباطا واعيا عقلانيا.

وعلى الرغم من أن فكرة التقليد مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنزعة المحافظة، إلا أن ما يثير الغرابة أن المفهوم لم يناقشه المحافظون إلا في النادر. إنه يحتل موقعا مركزيا في غالبية التفكير المحافظ حتى يمكن القول إنهم يأخذونه مأخذ المسلمات. ولكن ما هو التقليد في رأى المحافظين، ولماذا يتعين في رأيهم أيضا الدفاع عنه؟

عندما يناقش المحافظون لماذا يتعين أن تكون للماضي قبضة محكمة على الحاضر، ولماذا يتعين حماية رموز أو أنماط الحياة المستقرة الراسخة، فإنهم في الغالب الأعم ـ كما أسلفنا ـ يتحدثون عن محك الزمن (٢٦). مثال ذلك أن سكروتون يقول «إن الممارسات العملية القمينة بأن نحافظ عليها يجب أن يكون لها تاريخ ناجح يسبغ عليها قيمتها... تاريخ شيء حقق ازدهارا». ويقدم كذلك معيارين آخرين «يجب على مثل هذه الممارسات أن تحظى بالولاء من جانب المشاركين فيها وأن تصوغ فكرتهم في أعماقهم عن أنفسهم وعما ينبغي أن يكونوا عليه». و«يتعين أن يشيروا إلى شيء دائم يبقى مع الزمن، شيء له البقاء ويضفي معنى على الأفعال التي تصدر عنهم» (٢٧). ويضيف قائلا: إن هذه الاعتبارات تنفي فكرة أن بالإمكان وجود تقاليد عن التعذيب أو الجريمة أو الثورة. بيد أنها وبصراحة تامة لا تفعل ذلك.

إن الإنجازات العامة التي اشتملت في الغالب على عمليات تعذيب مفرطة ازدهرت على مدى قرون في أوروبا وفى غيرها. وكانت يقينا مقترنة بعملية غرس الولاء وبمعايير وقيم عن الكيفية التي يكون عليها سلوك المرء، وشكلت جزءا من إطار القانون والنظام، واستهدفت بذل قصارى الجهد من أجل استدامة أنماط ثابتة من المعنى. وهكذا ظل الاتحاد السوفييتي، شأن الثورات في نهجها، فترة طويلة مجتمعا ملتزما بهذه المعايير، كذلك حكام روسيا اليوم الراغبون في العودة إلى أساليب الماضي يُسمون بشكل عام، وربما بدقة «محافظين» وثمة كتاب واحد على الأقل حاول أن يستحضر النزعة المحافظة الفلسفية للدفاع عن كل من الشيوعية وذولة الرفاه (٢٨).

وتتضمن فرضية محك الزمان أحيانا نوعا من النزعة التطورية الصريحة بدرجة أو بأخرى. ذلك أن وحدات السلوك أو الرموز التي بقيت على قيد الحياة زمنا طويلا إنما بقيت لسبب، هذا السبب هو أنها تتطابق مع حاجات معينة فردية أو اجتماعية. ولكن التفسيرات الوظيفية القائمة على فكرة الحاجات الاجتماعية هي على الأقل مشكوك فيها منطقيا (٢٩). وهي في جميع الأحوال لا تستثني تلك العناصر التي بقيت على الحياة التي لا يريد المحافظون أن يقترنوا بها.

ولا يقدم لنا أوكشوط مزيدا من المبادئ الموجهة في هذا الصدد. فالتقليد عنده مقترن بالمعرفة المضمرة، أي المعرفة التي هي الفن والتي لا يمكن صوغها في كلمات لأنها في جوهرها معرفة عملية. وهذه فكرة نافذة لا سبيل إلى إنكار أهميتها. بيد أنها لا تقدم تحديدا وافيا للتقليد أو لماذا تبدو تقاليد معينة عالية القيمة. إن مهارات كثيرة مثل القدرة على الكتابة على الطابعة، أو ركوب دراجة، تنطوي على معارف مضمرة من النوع العملي، ولكنها مع هذا ليست من التقاليد. والملاحظ أن أوكشوط حيثما عمد إلى المقابلة بين «التقني» و«التقليدي»، بدلا من المعرفة «العملية»، فإنه يشير إلى فكرة الاتصال أو الوراثة. وتبدو هذه فكرة قلقة إزاء ملاحظته التي تفيد أن كل شيء وقتي.

وإذا حاولنا أن نلقى نظرة مباشرة إلى مفهوم التقليد ذاته، فسوف يساعدنا هذا على استكشاف المزيد عن هذه المشكلات. وحري بنا ونحن نعمد إلى فهم حقيقة التقليد أن نحاول أولا أن نفهم مصدر سلطته والوسائل التي نزعم من خلالها الولاء له. إن الخاصية المميزة للتقليد، والتي تمايزه عن العرف والعادة، وكذا عن المعارف التقانية أو الخبرية، هي أنه يفترض مسبقا فكرة الحق القائم على الشعائر أو الوحي، وهذه السمة المحددة له هي أيضا مصدر سلطته (٣٠). إن ما هو مقدس بشأن التقاليد ليس الماضي، بل الحكمة التي تجسدها. ومثل هذه الحكمة يمكن أن تكون أو لا تكون فعالة وظيفيا أو «دقيقة تقنيا»، وهاتان السمتان لا تحددان مواصفاتها المميزة باعتبارها تقليدية. ويتكشف الحق الشعائري من خلال سنه كقانون، أي من خلال تكرار صيغه العملية.

إن كون الشيء في الممارسة ليس هو ما يجعله تقليديا، بل الواقع أن أفعالا شعائرية معينة هي التي تحدد صدقه. فالتقاليد لها دائما سدنتها من نوع أو آخر: كهنة أو حكماء أو شيوخ أو آباء دينيين، ولهم امتياز التعبير عن الحق

الشعائري وحكمة التقليد. ويمثل الماضي خاصية جوهرية للتقليد، ولكن سمة من سمات السلوك ليس لها أن تبقى بالضرورة وعلى مدى حقبة زمنية غير محددة لمجرد أنها سمة تقليدية. وإنما سبب البقاء على أصح تقدير أن الحكمة التقليدية يتعين أن تنتقل عبر الأجيال في صورة ممارسة عملية على نحو يشبه التلمذة الصناعية.

والملاحظ في الفترة الراهنة أن عمليات التحلل من التقليد تعض بأسنانها إلى أعماق غير مسبوقة، وتؤثر بوجه خاص في المناطق الصناعية من العالم، ويمتد تأثيرها ليكون محسوسا في كل مكان. وإن تحول التقليد ليس موازيا، بل يلتقي مع اختفاء «الطبيعة». لقد تحللت الطبيعة، أي البيئة المادية الطبيعية للسلوك البشرى الموجودة في استقلال عن السلوك. وإن مشكلات تدهور البيئة التي تثير انزعاجنا اليوم هي وليدة تحول الطبيعة إلى ما هو اجتماعي وثقافي. ولنتأمل على سبيل المثال التكاثر، وهو مرتبط ارتباطا وثيقا للغاية بالأسرة كمؤسسة، إذ نلاحظ أنه نتيجة استعمال أنواع مختلفة من التقانات الخاصة بالتكاثر التناسلي أصبحت أحداث كثيرة اعتدنا التسليم بها ـ أي نعتبرها من الطبيعة ووسائل مسلما بها تقليديا لعمل الأشياء ـ خاضعة لاتخاذ قرار بشرى على نحو مستقل. إنها لم تعد «أفقا» للنشاط البشرى، بل أضحت شائعة في العالم الاجتماعي. وكانت التقاليد عادة، بمعنى مماثل لهذا، آفاقا لنشاطنا.

ترى ما هو الشيء الأكثر «طبيعية»، الحالة التي تحمل فيها امرأة ما عشرين مرة ويموت بعض أطفالها عند ولادتهم أو بعد الولادة بفترة قصيرة، أم الحالة التي تحمل فيها مرتين ويبقى طفلاها على قيد الحياة؟ بات لزاما علينا أن نقرر اليوم كأفراد وكبشرية ما هي الطبيعة وكيف ينبغي علينا أن ننظم حياتنا في علاقتنا بها. ويصدق الشيء نفسه على التقليد.

ليسمح لي القارئ أن أعرض هذه النقطة على نحو ينطوي على بعض الإثارة. لم يعد بوسعنا ـ أو ليس لنا أن نهدف إلى ـ الدفاع عن التقاليد بالأسلوب التقليدي. ذلك لأن هذا الأسلوب يقودنا إلى النزعة الأصولية. إذ ما أن يحدث هذا حتى تصبح النزعة المحافظة الفلسفية، بل وأكثر صور النزعة المحافظة صقلا وحصافة، بيئة فكرية مشوشة. ذلك أن

«الكوزموبوليتانية» الثقافية، أي نزعة المواطنة العالمية الثقافية، أضحت جزءا لا فكاك منه في حياتنا ونحن نعيش في عالم الاتصالات الفورية، الواقع تحت تأثيرات قوى العولمة الجبارة. ولهذا فإن الدفاع عن التقليد بأسلوب تقليدي يعنى التأكيد على الصدق الشعائري له ـ أعنى انفصاله وخصوصيته ـ بينما يمثل الاتصال الأخلاقي والثقافي الركيزة الوحيدة التي ترتكز عليها نزعة المواطنة العالمية «الكوزموبوليتانية».

ولعلي أقول إن الأصولية في واقع الأمر ليست شيئا آخر غير التقليد عند الدفاع عنه بأسلوب تقليدي، ولكن في استجابة إلى ظروف وأوضاع جديدة للاتصال الكوكبي. لهذا فإنها لا تقتصر على نطاق الدين. إن الأصوليات يمكن أن تظهر حيثما تواجه التقاليد خطرا أو يهددها التآكل. ومن ثم يمكن، كمثال، أن تنشأ أصوليات للأسرة والجنوسة والعرقية (بل أيضا أصوليات إيكولوجية). وتشكل الأصولية دائما في عالم الاتصال للمواطنة العالمية (الكوزموبوليتاني) خطرا كامنا. ذلك لأنها رفض للحوار في ظروف يمثل فيها هذا الحوار النمط الوحيد للاتصال المتبادل. ونلحظ هنا رابطة مباشرة تربط بين أشكال العنف التي تبدو لأول وهلة كأنها متغايرة الخواص تماما. إن القدر الأكبر من العنف الخاص والعام الذي يمارسه الرجال ضد المرأة يصدر عن نوع من أصولية الجنوسة – رفض الاتصال في الظروف الاجتماعية، حيث تواجه التقاليد الأبوية تحديا وتهديدا. لذلك، وحسب هذا المعنى، فإنه من حيث المبدأ ليس صورة مختلفة عن العنف الحادث بين جماعات عرقية حصرية، أي تستبعد الآخر.

ولكن، هل أولئك الذين لم يتحولوا إلى أصوليين عليهم قبول زوال التقليد؟ لا أظن ذلك. إن التقاليد في بعض صورها، وفى بعض أطرها، في حاجة يقينا إلى الدفاع عنها اليوم حتى وإن لم يكن الدفاع بأسلوب تقليدي. وسوف أشير فيما بعد إلى الحاجة إلى إنقاذ التقاليد أو إلى استعادتها بالقدر الذي تمثله لنا كمصادر للتضامن قابلة للتعميم. ونسأل هنا، هل التقليد الذي نحميه لخدمة قيم اجتماعية أوسع نطاقا لا يزال تقليدا؟ نعم ولا، إنه هكذا وليس هكذا – يكاد يكون بالأسلوب ذاته الذي نصف به الحالة الطبيعية للطبيعة التي مضى زمانها بأنها حق وصدق. والحديث عن إنقاذ التقاليد يعني الحفاظ على اتصالنا بالماضي المعرض

للضياع من دون ذلك. ويعني أيضا أن نفعل ذلك على نحو يحقق اتصالا بالمستقبل أيضا. بيد أن صون التقاليد، شأنه شأن صون «الطبيعة»، يتبدى في لون جديد حين يكف الدفاع عنهما عن أن يكون دفاعا حقيقيا فاعلا في الأساس.

إن الحفاظ على التقليد وتجديده، مثله مثل الحفاظ على المصادر البيئية وتجديدها، يكون أمرا ملحا للغاية في حالة ما يكف التحول، ولزمن طويل، عن أن يكون تقدما حقيقيا، إذا كان ثمة تقدما، وحيث يصبح ما نسميه تقدما موضوع خلاف بارز. وغني عن البيان أن التقليد، شأن الطبيعة، كان من المعتاد أن يمثل إطارا خارجيا للنشاط البشرى الذي «اقتضى» منا اتخاذ قرارات كثيرة. بيد أن علينا الآن أن نتخذ قرارا بشأن التقليد: ما الذي نحاول أن نبقيه، وما الذي نستبعده؟ ومع تسليمنا بأهمية التقليد وقيمته، إلا أنه في ذاته قد لا يفيدنا كثيرا في هذا.

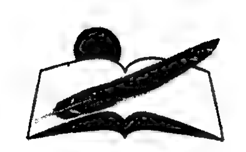
لذلك سقطت النزعة المحافظة حسب فهمنا لها بالأساليب العادية، أو لنقل تناقضت مع ذاتها. غير أن بعض أفكارها الرئيسية تغدو على صلة وثيقة بالموضوع إذا ما انتزعناها من سياقها الأصلي. ولهذا سوف أدفع بأن الواجب يقتضينا الآن أن نصبح جميعا محافظين، ولكن ليس بالأسلوب المحافظ. وإن الملاحظة المبتذلة التي تفيد بأنه لم يعد هناك يمين أو يسار، تكتسب قوة فكرية وعملية جديدة في الظروف الاجتماعية الراهنة. وطبعي أن التمييز بين اليمين واليسار كان دائما مشوشا أو ملتبسا إلى حد ما، كما أن النزعة الراديكالية لم تكن أبدا حكرا على اليسار. بيد أن المفاضلة بين الاثنين انطوت على قدر من قوة الحجة والإقناع على مدى الفترة الزمنية الطويلة التي شهدت تطور المؤسسات الحديثة الموسومة بالتحديث البسيط.

وإذا شئنا التعبير عن ذلك في صراحة ومن دون مواربة، نقرر أن اليسار ـ وغالبية الليبراليين ـ كانوا في موقفهم من التحديث بمنزلة قطيعة مع الماضي، يبشرون بنظام اجتماعي أكثر مساواة وإنسانية، بينما كان اليمين ضد هذا، إذ نادى بالعودة إلى نظم حكم سابقة. ولكن لم يعد مثل هذا التقسيم الواضح قائما الآن في الظروف الراهنة للاستجابية الذاتية المتطورة للمجتمعات. إن ما يختفي ليس هو الحاجة إلى برنامج سياسي



راديكالي ـ فليست هذه هي «نهاية التاريخ». ويمكن الاسترشاد، ولو على نحو نقدي، بالنزعة المحافظة في صورة النزعة المحافظة الجديدة والنزعة المحافظة الفلسفية، وذلك للمساعدة في صوغ مثل هذا البرنامج. ولنا أن نؤكد ثانية الشعار القديم الذي أسلفنا ذكره، ولكن نضعه في سياق جديد وبأساليب غير محافظة، وأعني به: «محافظ جدا على ألا يكون راديكاليا»! أو لنضع العبارة في صورة معاكسة: «راديكالي جدا على ألا يكون محافظا»!

إن الراديكالية المتحررة من أي رابطة حقيقية سواء باليسار أو باليمين تعود إلى معناها الأصلي، وهو الجسارة: إذ تعني أن نكون مهيئين للتفكير في حلول جريئة للمشكلات الاجتماعية والسياسية. بيد أننا لا نعلي من قدر الراديكالية هنا لذاتها، بل على العكس، لأنها امتزجت بإدراك أهمية الاتصال الذي تؤكد عليه النزعة المحافظة الفلسفية.



2 الاشتراكية: التراجع عن الراديكالية

جاء ميلاد الاشتراكية نتيجة تحلل النظام القديم تماما مثلما نشأت النزعة المحافظة من محاولة حمايته، وظلت الاشتراكية على مدى قرنين من الزمان منذ ذلك الحين حاملة معيار «التقدمية»، أي الفكرة القائلة إن هناك اتجاها للتاريخ، وإن أنواعا ملائمة من التدخل السياسي يمكنها أن تساعدنا على تحديد مسار التاريخ، بل وأن تعجل بمسيرته. ويزخر أدب الاشتراكية بالحديث عن «الدرب الجدير بالاتباع» و«المسيرة المتقدمة للاشتراكية» و«الطريق إلى الاشتراكية»، وهكذا... وظلت أكثر أشكال الفكر الاشتراكي راديكالية تدافع زمنا طويلا، مؤكدة أن هناك فقط إما مسيرة إلى الأمام، وإما تراجعا إلى الخلف: إما أن البشرية تتقدم في رحلتها، وإما أن تنحط وتتراجع إلى الهمجية. ولم يكن الماضي شيئا يرتاح إليه الاشتراكيون، وإن عنّ لهم أن يضفوا عليه قيمة فذلك فقط لأنه هيأ لنا الوسائل التي تمكننا من أن نمضي قدما بنشاط لكي نمسك ونمتلك المستقبل.

«يضع البشر لأنفسهم مشكلات فقط بالقدر الذي يستطيعون حله».

ماركس

لذلك ما أغرب الوضع الذي وجد الاشتراكيون فيه أنفسهم الآن؟ إذ على الرغم من أن الاشتراكيين اختلفوا بضراوة مع بعضهم البعض حول صورة المستقبل المنشود، إلا أنهم اتفقوا في اعتقادهم بأنهم طليعة التاريخ. اعتاد الاشتراكيون، وغيرهم، شأن المحافظين، التطلع في حزن إلى الأشكال الاجتماعية التي كان عليها العالم في الماضي ولن يشهدها أبدا ثانية (*). ودعوا أيضا، شأن الليبراليين، إلى أنماط من النظام الاجتماعي والسياسي التي بدت لهم مجرد علامات طريق لمراحل تقودنا نحو التحرر الكامل.

وعلى الرغم من أن الشيوعية يقينا لم تسقط لهذا السبب وحده، إلا أن هذه الأفكار تحولت إلى نثار مع هذا السقوط. ذلك أن الاشتراكية التي اعتادت زمنا طويلا أن ترى نفسها الطليعة، أصبحت فجأة في ذمة التاريخ والزمن الماضي الذي احتقرته في السابق. وكم قيل إن فكرة دفن الاشتراكية فكرة خيالية من تخيلات السياسيين المحافظين (١). ولكن ربما أضحت الفكرة الخيالية حقيقة واقعة.

لم يحدث أبدا أن عزف الاشتراكيون، على خلاف المحافظين، عن أن يسطروا أفكارهم على الورق أو كرهوا ذلك لأسباب فلسفية، وإنما على النقيض، وجدت الأفكار الاشتراكية فرصتها مرارا وتكرارا لعرضها في إفاضة وإطناب. ولكن على الرغم من، وربما بسبب، وجود هذه التلال من الكتابات ظلت هوية الاشتراكية مراوغة. وقيل إن الاشتراكية تدعم وتنتصر لقيم الحرية، والمساواة، والمجتمع المحلي، والأخوة، والعدالة الاجتماعية، والمجتمع اللاطبقي والتعاوني، والتقدم، والسلم، والرخاء، والوفرة، والسعادة. وقيل: «يعارض الاشتراكيون القهر والاستغلال، والظلم والحرب وعدم المساواة، والفقر والبؤس وامتهان الإنسانية» (٢).

ولهذا لم يكن لنا أن ندهش إذ نجد بعض المعلقين خلصوا من هذا كله إلى القول بأن الاشتراكية هي كل الأشياء لكل الناس، أو كما أكد شومبيتر إن الاشتراكية «غير محددة ثقافيا» حتى أنه لا يمكن تعريفها إلا بمصطلحات

(*) هنا يتناقض المؤلف مع ما قاله من أن الاشتراكيين حملة معيار «التقدمية»، وأصحاب فكرة أن حركة التاريخ إلى الأمام، وأن التراجع تخلف. ثم أن النزعة المحافظة على النقيض نشأت كقوة تحمي النظام القديم أو الماضي... ثم يقول الآن اعتاد الاشتراكيون التطلع في حزن إلى الأشكال الاجتماعية التي كان عليها العالم في الماضي ولن يشهدها أبدا ثانية... ولم يقل من هم قوى اليسار أو الاشتراكيون الذين حذوا حذو الأصوليين في التطلع إلى الماضي. وإن كنا نرى أنهم أو أغلبهم حذوا حذو الأصوليين في التمسك بشكليات النص في الفكر، ويمكن الرجوع إلى كتابنا «نهاية الماركسية» (المترجم).

اقتصادية خالصة (٣). وإزاء هذا التنوع الشديد باتت أي محاولة لتحديد خصائص الفكر الاشتراكي إشكالية فكرية. بيد أنني سأحاول ذلك. لن أكون معنيا بتناول جميع الأبعاد الرئيسية للمبادئ الاشتراكية، بل سأكتفي بإبراز عناصر معينة وثيقة الصلة بمكانة الاشتراكية اليوم.

الاشتراكية ومسألة التاريخ

الاشتراكية، مثلها مثل الليبرالية، تضع نفسها في تعارض مع التقليد، وتعتبر نفسها بذلك أحد ورثة التنوير. وتعتمد الاشتراكية على استعادة ما هو إنساني من سطوة المفارق المتعالي. وليس من العسير علينا، من وجهة النظر هذه، أن نعرف لماذا انبثق ماركس من هيجل، ذلك أن التاريخ لا يعبر عن إرادة الرب، بل نتيجة الصراعات النشطة وابتكارية البشر أنفسهم. ولكن الإبداع البشري للتاريخ أخفته العقائد كما طمسته يد التقليد الجامدة. ومن ثم، فإن المهمة الملقاة على عاتق البشرية مستقبلا هي الإمساك بدفة التطوير الاجتماعي بنفسها ولنفسها، وتوجيه مساره بطريقة واعية. إننا نحن، أو بإمكاننا نحن، أن نكون سادة مصائرنا.

ينطوي هذا الموقف على نظرة إلى التاريخ وإلى الطبيعة أيضا. فالتاريخ مورد وعلى البشرية أن تصوغه وفق أغراضها، وكذلك الحال بالنسبة للطبيعة. وبدأ كثيرون في ضوء أهمية القضايا الإيكولوجية اليوم، التطلع بأنظارهم إلى الماضي حيث الفكر الاشتراكي لكي يتبينوا عددا من الهموم الإيكولوجية الأساسية. ولكن لعل من الملائم التسليم بداية بأن الأشكال التي كانت لها الهيمنة في المذهب الاشتراكي لم تتعرض للطبيعة من حيث إنها «شريك» للإنسانية. وإنما سادت النظرة التي ترى الطبيعة أولا وأساسا أداة لاستخدامها وفاء لأغراضنا (*).

(*) هل كان أصحاب الفكر الاشتراكي وحدهم في ذلك؟ كان الغرب كله، ومنبع التنوير الغربي، يساره ويمينه، يؤمن باستغلال واستثمار الطبيعة، موضوعا له، بل استغلال واستثمار الشعوب غير البيضاء، فهي أيضا موضوع له شأن الطبيعة. كان هذا هو السياق السائد وفي إطاره دار الصراع والمنافسة بين مجتمعات الرجل الأبيض. ولكن للتاريخ وللأمانة عارض الاشتراكيون استغلال الإنسان مهما كان لونه، وإن لم يعارضوا استغلال الطبيعة وانتهاك سلامتها، إذ لم يكن الفكر العلمي كشف عن الأخطار الإيكولوجية... وكانت هذه خطيئة الجميع ضدنا نحن أبناء الجنوب، أو لنقل ضد الإنسانية وضد الطبيعة (المترجم).

ونجد أهم وصف لعلاقة الاشتراكية بالتاريخ في إحدى مقولات ماركس. يقول ماركس: «يضع البشر لأنفسهم مشكلات فقط بالقدر الذي يستطيعون حله». وساعدت هذه الفرضية، مع بساطة صياغتها، على أن تضفي على الماركسية قوتها المهولة، وهيأت لها كذلك جاذبية عملية حظيت بها زمنا طويلا. وحث ماركس، كما يقال، بومة مينيرفا(*) (مينيرفا هي ربة الحكمة والابتكار والفنون في الميثولوجيا اليونانية، وترمز بومتها للفلسفة) على الطيران قبل الأوان. ذلك لأن هيجل رأى أن للتاريخ نمطا وغاية، ولكن لا يمكن أن نتبينهما بالتطلع إلى الماضي. ووضع ماركس هذه الغاية في اتجاه المستقبل. وفعل ذلك على نحو ربط به بين الميتافيزيقا وعلم الاجتماع والسياسة. وتفيد الفكرة الميتافيزيقية أن التاريخ يصنعه المقهورون في أهم لحظاته شأنا وثورية. وأسبغ ماركس على جدل السيد والعبد لباسا سوسيولوجيا حين صاغه وأسسه على الصراع الطبقي. وأصبح الصراع الطبقي بالتالي، والذي يعزز انتصار البروليتاريا باعتبارها «الطبقة العالمية»، وسيلة التحرير العام من أثقال الماضي - من تاريخ صنعه بشر ولكن بطريقة لا تنطوي على وعي بالذات.

والملاحظ أن أتباع ماركس، على اختلاف مشاربهم، فسروا المخطط التاريخي الذي صاغه ماركس تفسيرات شديدة التباين، حتى أن كثيرين من الاشتراكيين رفضوها، خاصة أولئك الذين آثروا الاشتراكية الثورية على الاشتراكية التطورية. ومع هذا، شاعت بين الجميع فكرة أن مشكلات التاريخ التي يخلقها البشر لابد من أن بالإمكان حسمها وحلها بشريا. (ونظر المحافظون والليبراليون على السواء بعين الريبة إلى هذا الافتراض).

وأكد الاشتراكيون على مدى قرون أن البشر «منفصلون» عن تاريخهم الذي هو شيء حدث لهم وليس منتجا بشريا (**). وذهبوا أيضا إلى أن الطبيعة كانت أشبه بقوة غريبة لأن الناس فهموها فقط من خلال فعل خارق.

(*) مذهب في الفقه الديني المسيحي يرى أن المسيح سيعود ليخلص ويحكم العالم ألف سنة (المترجم).

(**) كيف يتسق هذا مع قوله إن الاشتراكيين يؤمنون بالفكرة الميتافيزيقية التي تقول إن التاريخ يصنعه المقهورون... وإنه كلما زاد فهمنا لحياتنا الاجتماعية زادت فرص فهمنا للطبيعة؟ ثم زعمه بعد ذلك أن الاشتراكيين إذ اعتبروا أنفسهم طليعة عززوا نزعة المركزية الأوروبية... والحقيقة أن اليسار الغربي واليمين الغربي كلاهما مسؤول عن نزعة المركزية الغربية. إلا إذا كان القصد هو التحامل سلبا على مرحلة من الفكر البشري لها سلبياتها وإيجابياتها، ولها ماضيها ومستقبلها أيضا في تنوع خلاق من خلال الفكر والعقل البشريين (المترجم).

ومن ثم خلص الاشتراكيون إلى فرضية رأوها مستساغة تماما، وهي أنه كلما زاد فهمنا لحياتنا الاجتماعية، زادت فرص فهمنا للطبيعة، وزادت أيضا إمكاناتنا (كبشرية جمعية) للسيطرة على الاثنين.

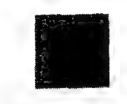
والملاحظ أن زعم الاشتراكيين أنهم طليعة، أفضى إلى سلسلة من التجليات النظرية والسياسية. إذ أدى غالبا إلى تعزيز نزعة المركزية الأوروبية الصريحة بدرجة أو بأخرى، أو الاعتقاد بأن الأشياء الجديرة بأن نناضل من أجلها هي فقط «الحديثة». وتولدت عنها أحيانا قسوة واضحة تتناقض من نواح أخرى مع القيم الاشتراكية التي تزعم الإيمان بها. مثال ذلك أن الطليعة يمكن أن تزدري في مجال الفن اتجاهات وسلوكيات الجماهير التي يتعين قيادتها على الطريق إلى الاشتراكية. وصادفت فكرة الحزب الطليعي انتقادا باعتباره إضافة غير ديموقراطية للاشتراكية أضافها لينين. بيد أن بعض الأفكار المماثلة هي أفكار أصيلة في الاشتراكية يقينا، وذلك لافتراضها أنها هي مقدم وصدارة التاريخ، وهذا جانب من جوانب العلاقة المشحونة بالتوتر، والقائمة بين الفكر الاشتراكي والديموقراطية التي يتعين الرجوع إليها فيما بعد.

وثمة منحى آخر مهم في الاشتراكية - أدى إلى ظهور العديد من المذاهب المتباينة - وأعني به فكرة المساواة. وتصوغ الاشتراكية هنا بعض الأفكار التي قدمتها الثورتان الأمريكية والفرنسية، في صورة راديكالية. بيد أنها تعتمد على أساليب راديكالية لها تاريخ أطول زمنا. ويقدم لنا دوركايم تحليلا كلاسيكيا للاشتراكية يفسر لنا كيف ولماذا حدث هذا. أوضح دوركايم أن الاشتراكية معنية بمجموعتين متمايزتين من القضايا، إحداهما قديمة مستعصية والأخرى أحدث عهدا. وتؤكد الاشتراكية من ناحية أولوية المجتمع على الفرد، وتتلاءم مع ما يسميه دوركايم «الشيوعية». وتمثل الشيوعية هنا مجموعة من الأفكار يمكن تتبع تاريخها حتى الأزمنة الكلاسيكية، وتأخذ على نحو نمطي صورة الكتابات الطوباوية مثل تلك التي كتبها أفلاطون أو توماس مور أو تومازو كامبانيلا. ويذهب الكتاب الشيوعيون إلى أن الملكية الخاصة شر اجتماعي، وأن تراكم الثروات الشخصية خطر أخلاقي، يتعين التقليل منه إلى أدنى حد وبأسرع ما يمكن. وهكذا، وكما يعبر دوركايم على لسان أفلاطون، «فإن الثروة وكل ما يتعلق بها هي المصدر الأول للاستهلاك العام. إنها تحفز النزعات الأنانية للأفراد، وتدفع المواطنين إلى التصارع وإطلاق العنان للنزاعات الباطنية المدمرة للدول».

وتتخذ الشيوعية من المساواتية الراديكالية فضيلة. إذ يتعين أن لا نسمح للخاص بالهيمنة على العام، كما ينبغي القضاء نهائيا على الأنانية. وترتكز الشيوعية على قاعدة تنظيم الاستهلاك من دون الإنتاج. إنها في جوهرها نظام أخلاقي يرى المساواتية، قبل أن تكون غاية في ذاتها، مصدر تحكم أخلاقي ضروري من شأنه أن يحمي الضعيف من القوي. وتتمثل قاعدة الشيوعية في تنظيم الاستهلاك الفردي بما يكفل المساواة والاعتدال بين الجميع.

ويؤكد دوركايم أن الاشتراكية هي وريث الشيوعية التي استوعبتها جزئيا، وإن بقيت متمايزة عنها أيضا. ذلك لأن الاشتراكية، على خلاف الشيوعية، جاءت نتاجا لزمان ومكان محددين، واستجابة للثورتين السياسية والصناعية في أواخر القرن الثامن عشر وما بعده. وتمتد الجذور الفكرية للاشتراكية إلى التنوير وقتما كان «الفلاسفة» معنيين بالعقل قبل المساواة. ويعبر عن هذا بيتر جا ي قائلا: «رغبة من الفلاسفة في تمييز أنفسهم، لم يعنوا كثيرا باعتبار جميع مظاهر التمايز متكافئة على قدم المساواة؛ وحرصا منهم على أن يحظوا بالاحترام، عزفوا عن القضاء على أسباب الاحترام» (٤).

ويوضح دوركايم أننا نجد هنا خط تسلسل مباشرا، بدءا من الفلاسفة وحتى المفكرين السياسيين الليبراليين والاقتصاديين السياسيين في القرن التاسع عشر. إذ رأى هؤلاء أن إنتاج الثروة هو أساس السعادة للفرد وللحياة الاجتماعية بعامة. ومن ثم أصبح التحرر يعني تحرير قوى الإنتاج من قيود التقليد بطريقة مماثلة لتحرير العقل من قيود العقائد الجامدة والمبادئ الرسمية الراسخة. ولكن، حسب رأي الاشتراكيين، بينما كان الليبراليون على صواب، إذ أكدوا على الدور المحوري للنشاط الاقتصادي داخل النظام الاجتماعي، إلا أنهم عجزوا عن إدراك أن النشاط الصناعي لابد من توجيهه وتنسيقه بطريقة مباشرة، ذلك لأن الاشتراكية معنية بالإنتاج قبل الاستهلاك. إنها تدافع عن «العلاقة التي تربط جميع الوظائف الاقتصادية، أو عددا معينا منها، والتي كانت آنذاك آخذة في الانتشار، بمراكز التوجيه الواعية في المجتمع» (٥). ويؤكد دوركايم أن هذا لا يعني ضرورة تبعية الاقتصاد للسيطرة السياسية، بل يعني اندماج الاقتصاد والدولة على نحو يفضي إلى اختفاء السيطرة السياسية في «نهاية الأمر».



والملاحظ أن التوتر، الذي شخصه دوركايم في العلاقة بين المثل العليا للمساواة والتحكم الإداري في النشاط الاقتصادي، لم يكف عن معاودة الظهور على السطح طوال تاريخ الاشتراكية. وسبق أن حدد ماركس المشكلة في وقت مبكر، وأدان بقوة جميع أنماط الاشتراكية الطوباوية، غير أن حسمه للمشكلة ظل غامضا. لقد رفض الرأي القائل بضرورة المساواة بين الثروات أو الدخول، وذهب دائما إلى أن إنتاج الرخاء المادي أمر مرغوب، وليس مصدرا من مصادر الأذى الأخلاقي.

ولكن إذا كان التحكم المركزي في الإنتاج غير موجه أساسا نحو إعادة التوزيع، ألا يعني هذا أن الاشتراكية لا علاقة لها بالمساواتية على الإطلاق؟ سعى ماركس في بعض كتاباته إلى التصدي لهذه المشكلة بأن أضاف عددا من الشعارات غير الجديدة التي لم يطرأ على دلالاتها أي تطور. مثال ذلك أن قال: «من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجته»! واعتقد على سبيل الافتراض أن زوال الطبقات، ومن ثم الملكية الخاصة في المجتمع الاشتراكي سيؤدي بذاته إلى تلاشي أو تقليل مظاهر عدم المساواة. بيد أنه لم يقدم لنا حلا وافيا شافيا للمسألة في أي من كتاباته.

ويفيد التحليل الذي قدمه دوركايم أن فكرة المساواة، كما عرضتها المبادئ الاشتراكية، فكرة فضفاضة في كل مراحل تطورها. إنها تستلهم المثل العليا، بما في ذلك مفاهيم العدالة، التي لا تربطها أي رابطة أصيلة بلب فكرة إبدال قوى السوق «اللاعقلانية» بالعقل الاقتصادي. وغني عن البيان أن التقسيم الطبقي لا يمكنه، أن يقدم الحلقة المفقودة، أو أنه على الأقل لا يحسمها بالكامل. ذلك لأن الطبقة، كما هي مفهومة في غالبية أشكال الاشتراكية، وفي صورة الاشتراكية عند ماركس بوجه خاص، ليست متعلقة في الأساس بعدم المساواة الاقتصادية، بل بالاستغلال. وتنزع نظرية ماركس عن الطبقة إلى ربطها بقطب «التحكم الواعي» للاشتراكية أكثر من ربطها بقطب «المساواة». إن النقطة الأساسية، عند الحديث عن مجتمع طبقي في مقابل مجتمع لا طبقي، أن الأول لا يسمح بالتحكم العقلاني في الحياة الاقتصادية.

والجدير بالذكر أن جميع تيارات الاشتراكية ترى أن التحكم الواعي في الإنتاج يُدعَّم من خلال عملية نضج الرأسمالية ذاتها، هذا على الرغم من أن البعض تصور هذا على نحو أكثر جبرية من سواه. ونعود لنقول إن شاهدنا

الكلاسيكي هنا هو ماركس، ذلك لأن ماركس، على الأقل، قدم تفسيرا تقنيا للعملية الوليدة لإخضاع السوق لإدارة المجتمع. إذ سلم بأن الاقتصاد الرأسمالي في مراحل تطوره الأولى تضمن المنافسة بين كثيرين من المنتجين المستقلين. ونشأت في المجتمعات قبل الحداثية رابطة مباشرة وواعية بين الإنتاج والاستهلاك ـ إذا كانت المنتجات تخضع لآلية المقايضة أو البيع والشراء في السوق المحلية ـ حيث يدخل المنتج والمستهلك في علاقة مباشرة، ولكن انقطعت هذه الرابطة بين المنتجين والمستهلكين مع تطور الرأسمالية الحديثة، وأصبح الطرفان يرتبطان ببعضهما في الأساس من خلال تفاعل السعر والربح. وتحولت قوة العمل إلى سلعة تباع وتشترى في السوق، ووضح أن أولئك الذين تجبرهم ظروفهم على بيع قوة عملهم لأصحاب الأعمال، بغية العيش، إنما تقيدهم شروط عقد العمل فيما يتعلق بالعائد الاقتصادي الذي يحصلون عليه. ويذهب أحد تفسيرات ماركس إلى أن الرأسمالية تنتج إما الإفقار المطلق أو النسبي للطبقة العاملة.

ولكن الاقتصاد الرأسمالي يخضع، في الوقت ذاته، وإن لأسباب غير هذه الأسباب، لدورات من الانتعاش والأزمات. وتسود البطالة على نطاق واسع خلال فترات الركود الاقتصادي، وعلى الرغم من أن ماركس أكد أن وجود «جيش احتياطي صناعي» يمثل عاملا مهما للاستقرار في النظام الرأسمالي، إلا أنه رآه بوضوح عاملا لا عقلانيا عند النظر إليه على خلفية مجتمع اشتراكي محتمل، والذي، كما هو مفترض، لا يعرف خاصية التقلب هذه. وليس مجديا أبدا إدارة اقتصاد صناعي لمئات الآلاف، وربما الملايين من البشر العاطلين، ومؤسسات غير مستخدمة على نحو ملائم، بينما الكثيرون يمضون من دون الحصول على ما يحتاجون أو يرغبون من السلع.

ويذهب ماركس إلى أن ميل الاقتصاد الرأسمالي إلى الأزمات يقود في اتجاه سيطرة المجتمع على الاقتصاد – وليس إلى الاشتراكية، على الرغم من هذا، إلا بثورة. والمعروف أن المؤسسات الكبرى في فترات الأزمات أقدر على البقاء، ومن ثم فإنها تنمو على حساب المؤسسات الصغرى التي تخرج قسرا عن مجال الأعمال. وثمة نوعان من سيطرة المجتمع على الإنتاج: أحدهما عن طريق عملية تركز رأس المال، حيث تندمج معا المؤسسات العملاقة وتتهيأ لها بذلك سيطرة الاحتكارية الفردية أو احتكارية القِلَّة على القطاع الصناعي

الخاص بها. ويتم ذلك على صعيد قومي وربما على المستوى العالمي. ويتمركز أيضا رأس المال، إذ تخضع الأسواق أكثر فأكثر لتدخل بنوك الدولة وغيرها من الأجهزة الحكومية. ومع تقدم هذه العمليات باطراد تعود لتنشأ من جديد روابط أكثر وعيا بين الإنتاج والاستهلاك... وهنا يصبح بإمكان المؤسسات الكبرى ومنظمات المال المتمركزة التأثير في الأوضاع التي تعمل فيها الأسواق. ويسمي ماركس هذا الوضع «رأسمالية بدون الرأسمالي». إنها رأسمالية تجلت فيها بوضوح كل تناقضاتها وبلغت نقطة مفارقتها لوضعها بواسطة الاشتراكية.

واطرد الخلاف بين الاشتراكيين، ومن دون أن ينتهي، بشأن تفاصيل رؤية ماركس. غير أن رؤيته عن العملية المميزة لتطور الرأسمالية هي رؤية لا غنى عنها للسياسة الاشتراكية. وذهب ماركس نفسه إلى القول بحتمية انتصار الاشتراكية على الرأسمالية تأسيسا على ما أسلفناه - الاختيار إما اشتراكية أو انهيار وردَّة إلى الهمجية. ورأى أيضا أن هذا التحليل، إذا قرناه بنظرية البروليتاريا الثورية، يمثل مساهمته الأصيلة والرئيسية. ذلك لأنه اعتمد فيما عدا ذلك على الاقتصاد السياسي التقليدي. إن حافز الرأسمالية إلى التوسع وتدمير النظم الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، يولد كلا من ميولها نحو الاستقطاب والحدود القصوى لحياتها التاريخية.

والمقصود من عبارة السيطرة الواعية هو التخطيط الاقتصادي، الذي يتعين أن يكون مركزيا في عمومه حتى يكون فعالا ولو من حيث المبدأ. ويشكل هذا في النظرية الاشتراكية «نموذج الضبط السيبيرني» للتنظيم الاقتصادي. إذ ينظم الاقتصاد الاشتراكي «عقل رفيع المستوى» (وليس الدولة التي ستختفي)، وهذا العقل بمثابة المخ الاقتصادي الذي يتحكم في «المستوى الأدنى» من المدخلات والمخرجات الاقتصادية. وعبر عن هذا مفكر بارز من مفكري مطلع القرن إذ قال إن الإنتاج والتوزيع سينظمهما «المفوضون المحليون أو الإقليميون أو القوميون» المناط بهم صوغ كل الحياة الاقتصادية في ضوء بصيرة نافذة للمجتمعات التي يعملون ممثلين أو قادة لها. ويسوسون أمورهم وفقا لحاجات أبناء هذه المجتمعات (٦).

وأكد الاشتراكيون أن مثل هذا التنظيم من شأنه أن يشجع التنوع لا أن يطمسه. وعبر عن هذا كارل كاوتسكي بقوله: «سوف يسود أعظم قدر من التنوع ومن إمكانيات التغيير... ويمكن أن يبقى جنبا

إلى جنب في المجتمع الاشتراكي عدد من أشكال ملكية وسائل الإنتاج ـ الملكية القومية والمحلية والتعاونية للاستهلاك وللإنتاج وكذا الملكية الخاصة الفردية (٧).

وتنبأ منذ البداية بعض النقاد بأن الأمور لن تعمل على هذا النحو. إذ كتب ماكس فيبر وأيوجين بوم ـ بافيرك إن الرأسمالية تستخدم السوق كأجهزة إشارة، وإن أي محاولات للإدارة الواعية للحياة الاقتصادية من شأنها، على الأقل بعد نقطة محددة، أن تخلق ليس فقط عدم كفاءة اقتصادية، بل وأيضا تحكما بيروقراطيا. وظهرت حجج أخرى أكثر تطرفا فيما بعد كتبها مفكرون من أمثال مايزيس وليونيل روبينس وهاييك، علاوة على مفكرين آخرين على الجانب المعارض من أمثال أوسكار لانج ممن عبروا بوضوح عن الاشتراكية. وقال فون مايزيس في هذا الصدد: «ما أن يتخلى المرء عن مفهوم السعر النقدي الذي يتحدد بحرية للسلع رفيعة المستوى حتى يغدو الإنتاج العقلاني أمرا مستحيلا. إن كل خطوة تنأى بنا بعيدا عن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وعن استخدام النقود، تنأى بنا أيضا عن الاقتصاد العقلاني» (٨).

وسلم اشتراكيون كثيرون، خاصة أصحاب المزاج الإصلاحي، بأن التخطيط المركزي تتولد عنه قيود وأخطار كبرى إذا ما سرنا به قدما إلى مدى بعيد ـ أيا كان تحديدنا لمدلول «المدى البعيد» هنا ـ وتحول الغالبية منهم إلى مؤيدين «للاقتصاد المختلط». ومع هيمنة الكينزية في الغرب والشيوعية السوفييتية في الشرق، اعتبرا آراء مايزيس ومن سار على دربه آراء شديدة التطرف، بل شاذة وغريبة. وعبر عن هذا أحد المتحمسين في أواخر أربعينيات القرن العشرين حين قال: «نحن جميعا الآن مخططون... إن انهيار الإيمان الشعبي بمبدأ حرية العمل انطلق بسرعة مذهلة... في كل أنحاء العالم منذ الحرب» (٩). وبدا الاتجاه الواعي للحياة الاقتصادية على الطريق لإبدال العقلاني باللاعقلاني، كما سبق أن أعلن ماركس.

الاشتراكية والديموقراطية

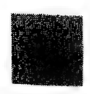
مثلما تأثرت الاشتراكية تأثرا قويا بالثورتين الأمريكية والفرنسية، كذلك ارتبطت على نحو وثيق بالمثل العليا للديموقراطية. غير أن علاقة الاشتراكية بالديموقراطية ملتبسة ومتناقضة. ذلك أن الديموقراطية في غالبية صور



الاشتراكية لا تعني ببساطة الديموقراطية الليبرالية فقط، إذ اعتاد الاشتراكيون انتقاد نواقص المؤسسات السياسية «البورجوازية». وأكاد أذهب إلى حد القول بأن كل شيء منذ ذلك الحين فصاعدا بدا مختلطا مشوشا على نحو ما هي الحال بالنسبة إلى موضوع المساواة أيضا. مثال ذلك أن أفكار ماركس عن الديموقراطية تعرضت لتأويلات متضاربة.

بيد أن بالإمكان فرز بضع خيوط رئيسية موجودة من قبل. لقد كان نقد ماركس للديموقراطية البورجوازية ذا شعبتين أساسيتين، إذ رأى أن ديموقراطية عصره ضرب من الزيف لأنها تقصر دون إنجاز مزاعمها نحو العالمية والشمول. مثال ذلك الزعم بأن الحقوق الديموقراطية حق لكل فرد بينما هي متاحة فقط للقلة المتميزة ـ كبار الرجال أصحاب الأملاك. لذلك، وحسب هذه النظرة كان يسيرا على ماركس أن يخطو خطوة نظرية واحدة ليربط هذا الوضع بالسلطة الطبقية الرأسمالية. وفي رأيه أن الدولة الرأسمالية تتسامح فقط إزاء تحرير ما يخصها هي ـ أي الطبقة الرأسمالية وأذيالها، معنى هذا أن ليس بالإمكان إنجاز تعميم شامل للامتيازات الديموقراطية داخل مجتمع رأسمالي. وهكذا استطاع أتباع ماركس أن يحطوا من قدر شأن الديموقراطية التزاما بالنظرة الداعية إلى «الثورة أولا». ورفضت الاشتراكية الإصلاحية هذا النهج، وزعمت أن الحقوق الديموقراطية الشاملة يمكن، بل ويتعين، إنجازها باعتبارها جزءا من عملية تحول الرأسمالية ذاتها.

والحقيقة أن الاشتراكية الإصلاحية رأت في الفلسفة المناهضة للثورة دفاعا ضروريا ضد الفساد الذي من المحتمل أن يصيب الاشتراكية ويحولها إلى نظام حكم تسلطي. مثال ذلك أن الاشتراكية في نظر سيدني ويب تدرجية في جوهرها، إذ قال: «لم يعد هناك فيلسوف ينظر إلى أي شيء إلا من زاوية التطور التدريجي لميلاد النظام الجديد من القديم من دون حدوث ما يقطع الاتصال، أو حدوث تحول فجائي لكل النسيج الاجتماعي عند أي نقطة منه خلال العملية». وأضاف قائلا: «التحولات العضوية المهمة لا يمكن إلا أن تكون ديموقراطية، ومن ثم مقبولة من غالبية الشعب» [١٠]. وبعد ذلك بفترة قدم تي. إتش. مارشال فهما للحقوق السياسية على الطريقة ذاتها تقريبا، ويمثل هذا الفهم عنده جزءا رئيسيا من تفسيره للتكوين المطرد لحقوق المواطنة مع تقدم الاشتراكية.

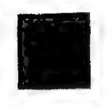


ولكن تحول الحقوق الديموقراطية البورجوازية إلى واقع عام داخل مجتمع رأسمالي لم يؤد إلى تلاقي النظريتين الليبرالية والاشتراكية (على الرغم من أن تحول الحقوق على هذا النحو جاء يقينا مع تغير المجتمع على امتداد المسيرة مثلما تنبأ الاشتراكيون الإصلاحيون). ولكن الكشف عن السبب يقتضي منا العودة إلى التيار الثاني لنقد ماركس للديموقراطية. جرى هذا على النحو التالي إجمالا: فقد رأى أن الامتيازات البورجوازية، حتى لو أضحت شاملة، ستظل على أحسن الفروض امتيازات جزئية، إذ لا تزال هناك حقوق للمشاركة السياسية ناقصة ومرغوبا فيها، وهنا تدخل فكرة عدم المساواة. كيف يمكن لمجتمع ما أن يكون ديموقراطيا، بينما يجري توزيع الموارد توزيعا غير متساو على نحو يجعل الحقوق الشكلية غير ذات معنى؟ إن الشعار الشهير «الحريةً لكل إنسان يرغب في أن يعيش في حي ماي فير الراقي الأرستقراطي ليست حرية يمكن تعميمها لتشمل الجميع».

ويختلف أكثر الاشتراكيين الإصلاحيين مع ماركس في هذه النقطة، ويؤكدون أن الحريات الشكلية للمشاركة السياسية يمكن أن تفضي إلى تغير حقيقي في توزيع الموارد وفي السلطة في الحالات التي لم تبلغ حد الثورة. ذلك لأن مثل هذه الحريات هي أساس العمل الجمعي الذي يمكن به تعويض مظاهر عدم المساواة الموجودة في السابق، وهذه على سبيل المثال رؤية مارشال.

إن الديموقراطية الليبرالية ديموقراطية نيابية ولا تسمح بأي شكل من أشكال المشاركة المباشرة من جانب الخاضعين لهيمنة إجراءات الحكم. إنها قاصرة على النطاق السياسي: ففي مجال الإنتاج ليس للعامل حقوق على مصيره بعد دخوله من بوابة المصنع كل يوم. وعلى الرغم من أن ماركس ليست لديه نظرية متطورة عن ديموقراطية المشاركة، إلا أن تأملاته بشأن برنامج كوميونة باريس اشتمل على بعض تلميحات عن ذلك. ويبدو أن ماركس تصور أن أشكال ديموقراطية المشاركة في المجتمع الاشتراكي يمكن مضاهاتها، أو ربما يمكن اعتبارها جزءا من مزيج يجمع بين الديموقراطية الصناعية والديموقراطية السياسية.

وإذا كان ماركس قدم ملاحظات مواتية أحيانا في هذا الصدد، إلا أنه لم يتوقع على الأرجح أن تبقى ديموقراطية تعدد الأحزاب في ظل نظام اشتراكي. فقد كانت الأحزاب السياسية عنده في النهاية، وعند كثيرين جدا من أتباعه



فيما بعد، أدوات تعبر عن المصالح الطبقية. ومن ثم يتعين أن تختفي مع زوال المجتمع الطبقي. وعلى الرغم من محاولات بعض مفسري ماركس للتخفيف من هذا الواقع، إلا أن العنصر الذي ورثته آراء ماركس عن روسو بشأن الديموقراطية ظل على ما يبدو قويا، ومن العسير، إن لم يكن من المستحيل، التوفيق بينه وبين التعددية السياسية. ذهب ماركس إلى أن المقرطة في المجتمع الاشتراكي وجه من أوجه زوال الدولة. إن الديموقراطية الحقيقية من شأنها أن تعيد السلطة إلى المجتمع المدني. ولكنها لهذا السبب «تلغيه» مع الدولة ذاتها. ولا ريب في أن الصعوبات الناجمة عن مثل هذا الوضع معروفة جيدا، ولا حاجة إلى استكشافها وعرضها تفصيلا هنا. لقد سبق لدوركايم أن أشار إلى حدودها وتناقضاتها قبل أن يحاول الاتحاد السوفييتي ترجمة هذا الكلام في التطبيق العملي وتطوير نظام السوفييتات. وتساءل دوركايم عن صواب: من الذي سيحمي الحقوق الديموقراطية أو يحدد الالتزامات بأسلوب ديموقراطي إذا انحطت الدولة إلى مجرد مجتمع مدني؟ إنها وصفة إما لنزعة شعبوية مترنحة وعقيمة، أو لنزعة استبدادية تسلطية مثلما حدث في الاتحاد السوفييتي.

ولم يفقد النقاد الاشتراكيون للديموقراطية الليبرالية اهتمامهم أو صلتهم الوثيقة بالموضوع اليوم. إذ لا تزال فرضية أن الديموقراطية الليبرالية ليست كافية فرضية مهمة، وسوف نناقش فيما يلي الاعتقاد أنه لا يزال بالإمكان أن يجرى المزيد من عمليات المقرطة، بل إنها مطلوبة ولازمة في المجتمعات الحديثة إذا كان لابد من الحفاظ على التلاحم الاجتماعي بصورة فعالة ثابتة الأركان مع تقدم الحقوق الفردية والالتزامات.

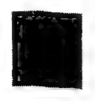
ولكن الفكر الاشتراكي ـ الثوري منه والإصلاحي ـ أكثر استعدادا هنا للنقد من دون البناء من جديد. ويتجلى التوتر هنا بين التنسيق الاقتصادي والمساواتية في صورة حاسمة. ونلحظ هنا القسمات المميزة لفكر روسو والمتضمنة في فكر ماركس تتشابك بكل ما تولد عنها من نقائص، مع تأكيده على أن الاشتراكية تعني إبدال مظاهر اللاعقلانية في المشروع الاقتصادي الرأسمالي بالسيطرة الإدارية على الحياة الاقتصادية. ونجد من ناحية أخرى أن الاشتراكيين الذين انعطفوا إلى القطب المساواتي اتخذوا أحد اتجاهين: الأول إيثار الفوضوية على الديموقراطية. والثاني اعتبار السلطة السياسية أداة لتحقيق المساواة الاقتصادية الاجتماعية. وأكاد أؤكد أن هذا التوجه بلغ أقصى حدود التطرف في سياسات بولبوت.

وسلمت الاشتراكية الإصلاحية بأهمية الديموقراطية لتحقيق الأهداف الاشتراكية. ولكن التوتر بين المساواة والتنظيم المركزي للاقتصاد يظهر قويا بين الاشتراكيين الإصلاحيين، مثلما هو بين نظرائهم الأكثر ثورية. لقد رأوا أن الديموقراطية مهمة للغاية للاشتراكية، ولكنها دخيلة عليها نظريا. إن الديموقراطية في جوهرها تقدم إطارا يمكن للأحزاب الاشتراكية من خلاله أن تصعد إلى السلطة وتنفذ برامجها للتغيير، ومن ثم فإن توسيع نطاق الديموقراطية يعني «مشاركة الشعب» بهذه الطريقة. ولكن تظل معضلة كيف نوفق بين «الاتجاه العقلاني» للحياة الاقتصادية وبين المساواة. ويكشف لنا هذا التوتر مظاهر الالتباس بشأن دولة الرفاه كما سأحاول أن أوضح فيما بعد.

الاشتراكية الثورية

ظلت قضية «ثورة أم إصلاح» أحد «خطوط المنازعات» في الاشتراكية على مدى سنوات طويلة، بل يمكن القول في الحقيقة على مدى أطول فترة من تاريخها. لقد كان ماركس ثوريا يقينا، ولكنه - نسبيا - لم يكن معنيا بالثورة ذاتها. إذ كانت العملية الثورية العقلية في نظره مجرد نقطة التحول التي تؤكد وقوع تحولات أساسية سبق أن جرت داخل رحم المجتمع. وذهب آخرون إلى أن الثورة تجربة للتنفيس وإفراغ شحنة الضغط الاجتماعي، ووصل الأمر بالبعض إلى حد تفضيل الثورة الدموية بغية الوصول إلى تحولات سلمية، لأنها ستقضي كاملا على شوائب الماضي. وحري أن نفهم التشبث بفكرة الثورة، سواء أكانت دموية أم غير ذلك، من حيث علاقتها بالتنوير الذي يرى مشروع «إزاحة الماضي» مسألة محورية. إن الثورة الاشتراكية تستهدف استكمال عملية استهلتها الثورات البورجوازية السابقة، وهي الإفلات من الماضي إلى مستقبل يتحدد إنسانيا.

والمعروف أن فكرة الثورة جذبت اهتمام من وقعوا في أسرها. وذهب النقاد في تفسيرهم إلى أن هذه الجاذبية نبعت من خصائص العقيدة الألفية ومن نزعة رومانسية معينة. هذا على الرغم من أن بالإمكان دفع الحجة إلى نقيضها تماما. ولكن إذا ما فسرنا الثورة على أنها قفزة إلى الأمام وليست ردة إلى الماضي، حسب المعنى القديم، نجد أن ما يأسر الإنسان في مفهوم الثورة أنها لحظة مكثفة متمركزة من الانعتاق التنويري من ربقة التقليد



والسلطة الموروثة. وإذا تأملنا صور الاشتراكية الثورية الأقل جاذبية، بما في ذلك كتابات ماركس نفسه، نجد بوضوح تفسيرا نظريا لأهمية الثورة. فالثورة، سواء حدثت أم لم تحدث من خلال معارك حامية في الطرقات، هي تعبير عن «تحول كلي»، أي نقلة من نمط اجتماعي إلى نمط آخر.

وهذا هو السبب في أن الاشتراكي الثوري اعتاد دائما النظر إلى النزعة الإصلاحية نظرة شك، بل وربما اعتبرها مناهضة. ذلك لأن إصلاحات منتصف الطريق ما هي إلا مسكنات تحرف الطاقات التي كان بإمكانها لولا ذلك أن تحقق نقلات راديكالية. ونجد على سبيل المثال جيلا كاملا من الناشطين الثوريين ألف النظر إلى دولة الرفاه من هذه الزاوية. ولقد اعتدنا على مدى العقدين الأخيرين أن يبرز نقاد دولة الرفاه من بين صفوف اليمين ويبرز المدافعون عنها من بين صفوف اليسار، ونسي الجميع أن دولة الرفاه اعتادت أن تحرض اليسار ضد اليسار. ويعود تاريخ مثل هذه الصدامات إلى أيام ماركس وإنجلز على الأقل، اللذين شعرا بالخذلان ليس فقط بسبب موقف غالبية الاشتراكيين الذي اتسم بالجبن في بلدهما بريطانيا، بل وأيضا بسبب الأعداد الكبيرة من أبناء الطبقة العاملة الذين تحولوا بفكرهم وبحسهم عن الثورة.

لقد كانت الثورة في نظر كثيرين من الاشتراكيين هي الحد المنشود والمعلم الرائد للاشتراكية، تماما مثلما كان الاعتقاد السائد بأن الاشتراكية هي، افتراضا، طليعة التاريخ. وإن أحد الأسباب الرئيسية المسؤولة عن «تضاؤل» الاشتراكية اليوم هو انتفاء فكرة الثورة، من حيث هي ثورة اشتراكية وأمل منشود. لقد كانت الثورة ترمز إلى اللون والجرأة ودراما تاريخ نتشبث بها، بكل ما أوتينا من قوة. ولهذا بدت جهود الإصلاحيين، على النقيض، جهودا خانعة قاصرة. ولكن «المجتمعات الثورية» هي التي انهارت، وانزوت فرق طلائعها في متحف التاريخ.

لماذا تبين «الماركسيون الغربيون» بعد زمن طويل حقيقة ما حدثهم عنه اليمين سنوات كثيرة، أن الشيوعية السوفييتية ضيقة التفكير اقتصاديا وشمولية النظام سياسيا؟ إجابتنا عن هذا السؤال هي أنهم تبينوا في الواقع هذا كله، أو هكذا حدث لكثيرين منهم، بل وربما أدركوا ذلك قبل غالبية النقاد من الليبراليين، إن لم نقل من اليمين أيضا. لقد كان بعض

الماركسيين الغربيين ينظرون منذ البداية نظرة نقدية قاسية إلى المجتمع الجديد الذي بدأ بناؤه في روسيا. وكان من بين هؤلاء أتباع تروتسكي، غير عديدين من أبرز أعضاء مدرسة فرانكفورت، وكذا من عرفوا باسم «الماركسيين الإنسانيين». نعم، حقق الاقتصاد السوفييتي معدلات نمو عالية خلال فترة صعود الكينزية في بلدان الغرب. والملاحظ أن كثيرين من المراقبين الغربيين غير الماركسيين، بمن فيهم قادة الغرب السياسيون، تلقوا بجدية كاملة كلمة خروتشيف التي قالها مزهوا: «سوف ندفنكم»، لأن معدلات النمو السوفييتية سوف تتفوق على معدلات النمو في الغرب. ونقرأ عرضا واقعيا لهذه الآراء في كتاب هربرت ماركيوز «الماركسية السوفييتية» المنشور عام ١٩٥٩(١١).

ولكن الماركسية الغربية، وعلى الرغم من استيائها من الاتحاد السوفييتي، ازدهرت فكريا خلال فترة ما بعد الحرب، وذلك لأسباب متباينة. أحد هذه الأسباب أنها نذرت القسط الأكبر من جهودها لنقد الرأسمالية. إذ رأى غالبية الكتاب الماركسيين أن دولة الرفاه تمثل إما حاجزا عمليا يحول دون إنجاز كامل للاشتراكية، أو أنها مجرد حل وسط على الطريق إليها. وكانوا واضحين من حيث أن مجتمع المستقبل الاشتراكي لن يشبه في كثير، أو لن يكون على الإطلاق مثل الاتحاد السوفييتي. بيد أنهم أحجموا، مثلما أحجم ماركس في السابق، عن تحديد طبيعة هذا المجتمع تفصيلا. وظهر من بينهم فريق بعد ذلك كان إذا تأمل أعضاؤه نماذج الاشتراكية رأوها ماثلة في العالم الثالث. إن الصين بزعامة ماو، وكوبا بزعامة كاسترو وكذا بضعة بلدان أخرى ثورية من بلدان العالم الثالث كانت مصدر إلهام - بالنسبة إلى الماركسيين الغربيين - وظلت هذه المجتمعات تجدد الآمال إلى أن تكشفت مظاهر قصورها وعجزها.

دعامة أخرى ارتكزت عليها الماركسية الغربية، وهي نظرية الإمبريالية الرأسمالية وتبعية العالم الثالث. إذ قيل إن الثورة الاشتراكية هي السبيل الوحيد لانعتاق بلدان العالم الثالث وتحررها من وضعها المتدني داخل النظام الرأسمالي العالمي، وإذا كانت الصين وكوبا عجزتا، بحكم الضرورة، عن أن توضحا للعالم الغربي ذاته الطريق إلى المستقبل، فإن بوسعهما على الأقل أن تبرهنا للبلدان الأخرى الأقل تقدما كيف يمكنها أن تتخلص من

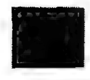
الركود الاقتصادي. ونلحظ هنا ما يشبه الولاء الحميم بين الماركسية الغربية والسوفييتية، لأن الماركسيين الغربيين رأوا في الاتحاد السوفييتي، كقوة تقدمية، السند للحركات الثورية في العالم الثالث.

لذلك بدا فشل الاشتراكية، كوسيلة لتطوير العالم الثالث، أشبه بصدمة للماركسية الغربية، ولأي عملية تطوير في مختلف أنحاء العالم المتقدم صناعيا. والملاحظ أن الصين بعد انحسار الماركسية (*) اتجهت نحو تطبيق الأشكال الرأسمالية للمشروعات الاقتصادية، واستهلت فترة نمو اقتصادي سريع. وتأسست أيضا دول اشتراكية في إفريقيا وفي غيرها. وبدا واضحا لها أن الإصلاحات الاجتماعية في كوبا إنما اعتمدت على الدعم الاقتصادي السوفييتي الكبير، وكان أساس أي نجاحات حققتها كوبا. ولعل ما هو أهم من هذا كله التطور السريع لنمور شرق آسيا، والذي أوضح أن بلدان العالم الثالث يمكنها أن تشرع في عملية تنمية اقتصادية سريعة وناجحة ـ اعتمادا على جهودها الخاصة ـ وداخل الإطار الرأسمالي.

وجدير بالملاحظة أن الاشتراكية الثورية حسب النموذج السوفييتي ـ إذا طرحنا جانبا الوحشية السياسية في ظل هذا النظام ـ ظلت تمثل النظرية الاقتصادية طوال الفترة التي ظهرت فيها الكينزية كنظرية وللأسباب نفسها تقريبا. إذ قدمت مخططا عاما للتنمية الاقتصادية وثيق الصلة بالدولة في سياق التحديث البسيط. واستخدمت السلطة المخولة للدولة في الاتحاد السوفييتي لتوليد عمليات تصنيع قسري. ونجحت هذه العمليات في الانفصال عن النظام شبه الإقطاعي الذي كان قائما، وعزل الاتحاد السوفييتي نفسه عن بقية الاقتصاد الدولي(**) أو حاول ذلك، وركز على محاولات التجارة المقصورة على «نطاقه الإمبريالي» في شرق أوروبا.

(*) لا تزال الصين تعتبر نفسها دولة اشتراكية وإن كشفت تطبيقاتها الجديدة عن واقع أزمة الفكر النظري. لذلك فإنها تربط مفهوم الاشتراكية بالعدالة الاجتماعية والتقدم والرخاء، ولكنها ترفض القوالب الجامدة، وهي على طريق التجريب وتحسس مواقع الأقدام. إنها لا تريد أن تصادر الواقع والتجربة العملية لحساب فكر نظري مسبق (المترجم).

(**) الحقيقة أن المؤلف يغفل هنا حقيقة أن السلطات الرأسمالية الغربية عزلت نفسها أيضا، وناهضت بكل قوتها التجربة السوفييتية وقاطعتها تماما لفترة طويلة مثلما حدث مع الصين. ولكن مع إنجازات كل من البلدين اعترف الغرب بهما، ودار ويدور الصراع من القاعدة على صعيد آخر ومن منظور مغاير غير المقاطعة. ولعل منهج وأسلوب الولايات المتحدة الأمريكية، الآن وعلى مدى قرن من الزمان، خير دليل على آلية النشاط الإمبريالي (المترجم).

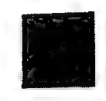


حدود نموذج التحكم السيبيرني

سبق أن أشرت إلى أن نموذج الضبط السيبيرني المتضمن في الاشتراكية ككل، وأخذ أكثر أشكاله تطورا في الشيوعية السوفييتية، كان فعالا بصورة معقولة كوسيلة تنمية اقتصادية في ظروف الحداثة البسيطة. ولكن التحديث الانعكاسي، مقترنا بالعولمة أضاف أوضاعا اجتماعية واقتصادية مختلفة تماما.

وإذا صح هذا الرأي، يصبح من اللازم أن نتناول بحذر فكرة اليمين الجديد القائلة إن مايزس وآخرين حالفهم الصواب في الحديث عن عيوب التخطيط الاشتراكي. ذلك أن حجج مايزس الأساسية ضد التخطيط حسب النمط السوفييتي تفترض مسبقا حتمية حافز الإثراء الذاتي لجميع النشطين اقتصاديا، أو تحقيقهم لأقصى قدر من الربح والريع. وتعرض فرضيته أيضا لمسألة المعرفة والمبادرة. إذ يرى أن الاقتصاد المركب يشهد طوال الوقت تغيرات لا حصر لها، بحيث يتعين تحديد الأسعار من جديد في ضوئها. يحدث هذا في الظروف التي تطرأ عليها تغيرات مطردة دون توقف. وهنا لا يمكن لأي «مركز فكر»، حتى وإن استعان بأكثر هيئات التخطيط ذكاء وبصيرة، أن يحدد الأسعار الملائمة لموجودات معروضة في السوق. وغني عن البيان أن عملية التسعير على أساس السوق، مقترنة بآليات السوق الأخرى، تتولد عنها معلومات يعجز عن توفيرها أضخم كومبيوتر (حسبما قال لانج ذات مرة). ومن ثم، فإن أي محاولات لإخضاع السوق لأي نوع من التحكم الإداري ستفضي إلى تدمير الأداء الوظيفي للسوق.

وأسهم هاييك بأسلوب بالغ الأهمية في صوغ هذه النظرة: تطلق الأسواق في الحياة معارف من نوع عملي ضمني. إنها أجهزة لاكتشاف واستخدام المعارف المحلية لتحقيق منافع محتملة للجميع. ونظرا لأن المعلومات التي تتيحها الأسعار في السوق التنافسية ذات طبيعة معقدة ومتقلّبة، فإنه ليس بإمكان «عقل موجه» أو ليس بإمكانه وحده أن يضطلع بمهمة استخدامها. وسبب ذلك أن المعارف المتضمنة هي معارف معطاة لنا من خلال الاستعمال»، أي معارف مختزنة في العادات والممارسات. ويتعلق موضوع الحوار هنا بالتخطيط الاقتصادي، واستحالة تحويل المعارف التي هي في جوهرها معارف عملية إلى موضوع حساب اقتصادي، ومن ثم يتعين اتخاذ قرارات كثيرة بصورة فعالة، وأن يجري اتخاذها «في الموقع»، عن طريق استخدام



معارف ضمنية ومهارة عملية. وأوضح أن التخطيط الناجح على نطاق شامل يمثل «استحالة معرفية» (١٢). وتظهر هنا أوجه تماثل وثيقة مع مناقشة أوكشوط للتقليد: «معرفة كيف» تسبق دائما «معرفة أن». وبينما يمكن للأولى أن تقف وحدها، فإن الثانية لا تستطيع.

وذهب أوكشوط وهاييك إلى أن مثل هذه المعارف العملية تعتمد على التقليد - أو ربما هي التقليد - بيد أننا نلحظ تناقضا هنا، إذ أيا كانت مرونة التقاليد فإنها، يقينا، لن توفر لنا الإرجاعات الإبداعية الفورية المتلاحقة التي تنطوي عليها عمليات اتخاذ القرارات الاقتصادية في بيئات معلومات متقلبة، وهكذا لنا أن نصطنع حجة مقابلة. لقد كانت بعض أنواع التخطيط الاقتصادي تتسم بالفعالية في مرحلة التحديث البسيط، وذلك بسبب تأثير التقليد والعرف، وليس على الرغم منهما. أو لنقل بعبارة أخرى، كان التحكم الاقتصادي الإداري ناجحا عندما توفرت لدى الناس أفضليات مستقرة نسبيا، وحيثما كان مستوى المشاركة الاستجابية في العمليات الاجتماعية والاقتصادية الأوسع مستوى منخفضا نسبيا.

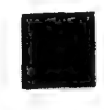
إن المعارف المحلية العملية ـ والاستقلال الذاتي الملازم لها ـ يصبحان في الحقيقة أمرين لهما أهمية حيوية للغاية في عالم يتحرر من التقليد. ويحدث هذا بسبب أن الفرد الاستجابي (من حيث أنه مواطن ومستهلك في آن) يمثل «هدفا متحركا» يمتلك معارف محلية، مثلما يملك قدرا كبيرا من المعلومات المتاحة للمخططين المركزيين المحتملين. والسبب الثاني أن هذه الاستجابية الفورية ترسم له أنماط فعل ورد فعل تتجسد في ممارسات عملية محلية. وتجد رؤية هاييك ـ أوكشوط دعما يؤكدها في هذه النقطة، فيما خلا أن مثل هذه الممارسات ليست عادة ممارسات تقليدية، وحين تكون تقليدية فإن خصائصها التقليدية تستدام أو تتجدد بطريقة استجابية فورية.

جماع القول أنه لم يعد بالإمكان الدفاع عن فكرة أن «مظاهر اللاعقلانية» في المشروع الرأسمالي يمكن القضاء عليها عن طريق الملكية الاجتماعية للإنتاج، وإن لم يكن فقط للأسباب التي أوردها هاييك وآخرون. والملاحظ أنه بسقوط هذه الفكرة تلاشت الآمال الراديكالية التي طالما راودت الاشتراكية مثلما تلاشت معها النزعة المحافظة القديمة التي عارضتها يوما. إن الاقتصاد الحديث يمكن أن يتحمل وأن يزدهر في ظل التخطيط المركزي

واسع النطاق، ولكن فقط إذا توفرت شروط وأوضاع معينة: أن يكون أولا وأساسا اقتصادا قوميا. وأن تظل الحياة الاجتماعية قطاعات متمايزة لم تخترقها مؤثرات العولمة على نحو واسع. وأن لا تكون درجة الاستجابية الثورية المؤسسية عالية. ولهذا فإنه مع تغير هذه الشروط تداعت الكينزية، وركدت الاقتصادات ذات الطابع السوفييتي.

وجدير بالذكر أن «الاعتراض الإبستمولوجي الذي سجله كل من مايزس وهاييك ضد التخطيط المركزي اعتراض صحيح، ولكنه لن يكون في أوج قوته إلا عند وقوع تغيرات اجتماعية معينة عميقة الأثر. إن الحجة المستقاة من فكرة التعقد حجة قوية الوضوح، ولكنها ليست دامغة. ذلك أن التخطيط، حتى في ظل أكثر الأوضاع الاقتصادية تعقدا، بوسعه في غالب الأحيان أن يحقق نتائج أكثر تميزا وتفوقا من النتائج المتولدة عن الأسواق ومطلوبة لحماية مواقف أو قيم من المحتمل أن تدمرها السوق. إن أنواعا كثيرة من التخطيط، سواء تديره الدولة أو مؤسسات الأعمال أو جماعات أخرى، تظل عنصرا جوهريا في الأداء الوظيفي الرأسمالي. وهذا هو ما أكده دائما وأبدا نقاد فلسفات السوق الحرة الراديكالية. ومعروف أن الأسواق تهيئ إمكان اتخاذ القرارات من القاعدة إلى القمة، والتي تمثل في الغالب الأعم شرطا للكفاءة الاقتصادية. بيد أن أهمية اتخاذ القرار من القاعدة إلى القمة والاستقلال الذاتي واللامركزية ليست قاصرة على الأسواق وحدها. ذلك لأنها في حقبة الاستجابية الفورية العالية تحقق تقدما في مجالات أخرى أيضا. ولهذا فإن نموذج الضبط السيبيرني للتنظيم الاقتصادي يسقط في موازاة مع سقوط النموذج التراتبي للفعالية البيروقراطية.

وإذا كانت اشتراكية الرفاه أضحت محافظة، وانحسرت الشيوعية، فهل لا تزال هناك فرصة لحالة «طريق ثالثة» ـ أعني «اشتراكية السوق؟». يقينا إن كثيرين من المنشقين في أوروبا الشرقية ممن ساعدوا على إسقاط النظام الشيوعي رأوا ذلك. إنهم لم يريدوا إبدال الشيوعية بالرأسمالية، ولا تزال هناك أشكال معينة من اشتراكية السوق تحافظ على المدافعين عنها. ولن أحاول في هذا السياق أن أشغل نفسي بما أصبح يمثل دراسات معقدة عن هذا الموضوع. وأحسب أن هناك مبررات معقولة لتأكيد أن اشتراكية السوق ليست إمكانا واقعيا. وسوف أكتفي بذكر بعض هذه الأسباب بإيجاز شديد، وإن كنت لا أدعي بأنها كافية لإقناع من لا يزالون على شكهم.



إن المفاهيم الخاصة بالطريق الثالثة، التي تأثرت في الغالب بفكرة تفيد بأن الديموقراطية الاجتماعية في اسكندنافيا يمكن أن تتحول إلى نظام اشتراكي كامل النضج، تولي عادة للجماعات العمالية دورا محوريا. وأفادت الحوارات، التي دارت في السويد بشأن خطة ميندر، أن بإمكان العمال تحقيق تراكم لأرصدة خاصة بهم في قطاع الأعمال أو القطاعات الاقتصادية الجامعة، وأن يجري هذا على نحو يفضي في نهاية المطاف إلى إلغاء حامل الأسهم. وينبغي أن يمتلك العمال حصصا في التعاونيات العمالية، وأن يكون لهم حق انتخاب المديرين بدلا من النظام العادي لحيازة الأسهم، ذلك لأن حصص العمال لن يكون بالإمكان شراؤها أو بيعها في أسواق مفتوحة.

وليس هناك من سبب، فيما يبدو، للشك في إمكانات ازدهار تعاونيات العمال في ظل أوضاع معينة، ولفترة زمنية محددة. بيد أن القول بأن مثل هذه النجاحات يمكن تعميمها على كل، أو غالبية النظام الاقتصادي، ليس فيه ما يقنع على الإطلاق. فإذا كان التسعير على أساس السوق ضروريا لضمان الكفاءة بالنسبة إلى الأصول الأخرى بما فيها قوة العمل، فلن يكون بالإمكان إعفاء رأس المال، وسوف تعود إلى الظهور، يقينا، المشكلات التي تولدت في الاقتصادات القائمة على التخطيط المركزي. ذلك لأنه لن تتوفر معايير أو نظام للسوق من شأنهما ضمان وحشد الاستخدام الفعال لرأس المال الاستثماري المتراكم.

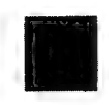
وثمة مشكلات أخرى واضحة تماما. إن الانتخاب المنتظم للمديرين يمكن أن يفضي أحيانا إلى نتائج اقتصادية مفيدة. ولكنه في حالات كثيرة لن يؤدي إلى ذلك. إن رأس المال المختزن في مشروعات سينزع إلى العزوف عن المخاطرة، ومن ثم يمكن أن تصاب المؤسسات بحالة من الركود على نحو ما حدث تماما في الاتحاد السوفييتي. وسوف يتضاءل الحافز إلى الاعتماد على عمال جدد في المؤسسات الجمعية القائمة بسبب انخفاض حصة الأسهم المملوكة لكل فرد. وسوف تتضاءل معدلات ترك الخدمة في التعاونيات بسبب عجز الأفراد المعنيين عن أن يستردوا حصصهم عند الخروج. وسوف تكون الحكومة المركزية سببا في أن تكشف اشتراكية السوق عن حالة من «البطالة الهيكلية الواسعة، وعن حالة من الركود التقاني، وحالة مشوشة للبيع السياسي في المزاد العلني لرأس المال، وعودة من جديد إلى سلسلة من

أحداث تدخل السلطة لمنع أو لإعادة توجيه الاستخدامات السيئة من جانب التعاونيات العمالية... لهذا فإن اشتراكية السوق طريق وسطى تعسة في موقعها الوسط بين التخطيط المركزي الاشتراكي وبين المؤسسات الكبرى لرأسمالية السوق» (١٣). ليس ثمة طريق وسطى من هذا النوع. وإذا تحقق هذا، يصل تاريخ الاشتراكية، كطليعة للنظرية السياسية، إلى فصل الختام.

الاشتراكية ودولة الرفاه

بعد أن تحولت الاشتراكية إلى موقع الدفاع ركزت على دولة الرفاه، لب اهتمام الاشتراكيين الإصلاحيين. لذلك، فإنني حين أشرع في تفسير دولة الرفاه من وجهة نظر الاشتراكية الإصلاحية، سوف أركز على مصدرين: تفسير تي. إتش. مارشال، الذي سبق أن ألمحت إليه باقتضاب، والخاص بتطور المواطنة. ثم النص الذي كان يوما إنجيل بعض الجماعات في حزب العمل البريطاني، وأعني به كتاب أنطوني كروسلاند «مستقبل الاشتراكية» (الذي يتردد صدى عنوانه في كتابي هذا).

يرى مارشال أنه، مع ميلاد المجتمعات الحديثة، ظهرت فئتان من المؤثرات الفاعلة: وقائع الاستقطاب داخل الاقتصاد الرأسمالي من ناحية، ووقائع دمج المواطنية من ناحية أخرى. إذ تؤدي أقسام الرأسمالية إلى انفصال تجمعات كبيرة من الناس عن بعضها البعض، ولكن (على عكس ما ذهب إليه ماركس، أو على عكس التفسيرات المألوفة لكتابات ماركس) تنزع المواطنية إلى خلق تلاحم اجتماعي، ذلك لأن حقوق المواطنة موضوع يؤمن به جميع أبناء المجتمع القومي. إن الحقوق الشرعية والسياسية إذ تجتمعان معا تؤلفان ما سماه ماركس «الحقوق البورجوازية»، وتنص هذه الحقوق على الحريات وعلى وسائل التعويض عن السلطة والمستخدمة لكفالة الحقوق الاجتماعية أو حقوق الرفاه. ويرى مارشال أن ابتكار حقوق الإنسان يمثل جملة وتفصيلا ظاهرة من ظواهر القرن العشرين. والملاحظ، خلال الفترة الباكرة من تطور الرأسمالية، أن من عجزوا عن الانخراط في العمل المأجور، أو من كانت أجورهم شديدة التدني، خسروا القدر الأكبر من امتيازاتهم. ولقد عومل الفقراء داخل أماكن العمل معاملة المجرمين.



ويقول مارشال إن اكتساب حقوق المواطنية السياسية هيأ للطبقة العاملة قوة كافية ليكون صوتها مسموعا. وتمثل دولة الرفاه جوهر هذا الحصاد. وبذا تكون دولة الرفاه تسوية طبقية تقف بالأمور بعيدا قليلا عن الثورة التي تنبأ بها ماركس (ويخشاها مارشال). ويعبر مارشال عن هذا بقوله:

«كانت المواطنية والنظام الطبقي الرأسمالي في حالة حرب خلال القرن العشرين، ولم يعد اتساع نطاق الحقوق الاجتماعية مجرد محاولة للقضاء على السخط الواضح الناجم عن حالة الفقر المستشرية بين أدنى شرائح المجتمع، التي لم تعد قانعة بالارتفاع بالمستوى الأدنى المنخفض عما هو دون قاع البناية الاجتماعية، مع ترك البنية الفوقية على حالها مثلما كانت، وإنما بدأت تعيد صوغ البناية بأكملها» (١٤).

ظل الماركسيون فترة طويلة هم الأكثر تأثيرا أو المسموعين أكثر من سواهم في نقدهم لهذا الوضع. وقالوا إن ما وثقه مارشال هو وجود حالة من عدم الاستقرار، وحتى لا يمكن لها أن تدوم إلى أكثر من ذلك. إن مؤسسات الرفاه يمكنها أن تخفف بعضا من أسوأ مظاهر الإفراط الناجمة عن التقسيمات الطبقية الرأسمالية، وأن تخفي بعض مظاهر اللاعقلانية للأسواق الرأسمالية، ولكن، عند نقطة ما، ستزداد بشدة حدة التوترات التي تنطوي عليها التسوية، وليس من سبيل إلى حسم مثل هذه التوترات إلا في مجتمع اشتراكي. حقا إن التوترات ستزداد حدتها بالفعل في نهاية المطاف، ولكن هذا ليس أولا، وأساسا، هو نتيجة للعوامل التي أشار إليها هؤلاء النقاد. ولم يظهر الجيل التالي من النقاد من بين صفوف اليسار بل من اليمين.

أراد مارشال أن ينأى بنفسه عن الماركسية، في الوقت الذي يتبنى فيه بعض مسلماتها. وكانت نقطة البداية عند كروسلاند مماثلة لذلك. وأوضح أن ماركسيين كثيرين يرفضون إمكان ابتكار أشكال فعالة من الرفاه داخل إطار الرأسمالية، ويعتقدون أنه يتعين الإطاحة أولا بالرأسمالية. وأراد كروسلاند كشف زيف آرائهم. لذلك عمد إلى تحليل النظام الطبقي الرأسمالي ونظرية الانهيار الرأسمالي بقدر من التفصيل. وخلص إلى أن ماركس ليس لديه سوى القليل أو لا شيء ليقدمه للاشتراكي المعاصر، سواء فيما يتعلق بالسياسة العملية أو فيما يخص التحليل الصواب لمجتمعنا، أو حتى فيما يخص إطار العمل أو الأدوات المفاهيمية الصائبة.

ويذهب كروسلاند إلى أن الرأسمالية لا تفضي إلى إفقار الطبقة العاملة، سواء إفقارا مطلقا أو نسبيا. ونعرف أن الطبقة الرأسمالية المالكة لم تضاعف سلطتها على نحو ما رأى ماركس، وإنما على العكس، فقدت جزءا كبيرا منها. إذ أضحت الدولة هي التي تضطلع بالكثير من القرارات والموارد التي كانت في السابق بين يدي رأس المال الخاص. وجاء ذلك نتيجة لتأثيرات مشتركة لعمليتي التأميم ونمو مؤسسات الرفاه. كذلك فإن العمالة الكاملة - التي بدت آنذاك أمرا غير إشكالي - نقلت ميزان القوى، حسبما يرى كروسلاند، من الإدارة إلى العمال. ونتيجة لهذا، لم يعد بالإمكان اعتبار بريطانيا مجتمعا رأسماليا بمعنى الكلمة أبدا.

وإذا كانت الرأسمالية قد اختفت فما حاجتنا إلى الاشتراكية؟ يخلص كروسلاند، شأن كثيرين آخرين من قبله، إلى أن الاشتراكية ليس لها معنى محدد دقيق، وأن الخاصية المشتركة الوحيدة للمبادئ الاشتراكية هي محتواها الأخلاقي. فالاشتراكية هي متابعة أفكار التعاون الاجتماعي والرفاه الشامل والمساواة، وهذه أفكار تجمعت معا من خلال إدانة شرور ونظام الرأسمالية. وهي ترتكز على نقد النزعة الفردية، كما تعتمد على «الإيمان بعمل الفريق والمشاركة الجماعية، وأيضا المسؤولية الجمعية لإنجاز الرفاه الاجتماعي».

وقطعت دولة الرفاه، حسب رأي كروسلاند، شوطا طويلا على طريق إنجاز هذه الأهداف.

«دولة العمالة الكاملة والرفاه، تتصف بميزة وخاصية فريدتين، حسب المعايير التاريخية، وعند مقارنتها برأسمالية ما قبل الحرب. وبدت كأنها الفردوس المنشود في نظر كثيرين من الرواد الاشتراكيين الأول... إذ هنا ترتفع مستويات المعيشة سريعا، ويتضاءل باطراد الخوف من البطالة؛ وتراود الآمال شباب العمال من أجل مستقبل لم يدر بخلد آبائهم».

ولكن لا يزال هناك شوط طويل، يتعين أن نقطعه على الطريق من أجل مزيد من العدالة، وقدر أقل من الفوارق الطبقية، وقدر أقل أيضا من «العوز الاجتماعي الحتمي». ولا تزال الدعوة قائمة من أجل المزيد من إعادة التوزيع الاقتصادي للثروة، لكن النقطة الأساسية في سياسات المستقبل، كما يؤكد كروسلاند، يتعين أن تهدف إلى خفض التفاوتات والنزعات الاجتماعية. إن «السخط الاجتماعي» يتولد أساسا من حالة يعجز فيها الناس عن أن يجدوا



لأنفسهم في المجتمع مكانا يتناسب مع مواهبهم - بينما من يشغلون مواقع الثروة والسلطة قادرون على ضمان أبدية امتيازاتهم عبر الأجيال - فالفرص المتساوية غير كافية. وإن تحقيق قدر أكبر من المساواة الاجتماعية يعنى نظاما اجتماعيا يرتكز على قدر أكبر من المساواة، ويعنى خفضا للثروات الموروثة، والمضي قدما نحو المزيد من إعادة تنظيم الصناعة، ومن ثم يتعين ترسيخ ديموقراطية صناعية رفيعة المستوى. ويعني كروسلاند بذلك النظام المركزي النقابي، ويوصي بالمزيد من تأميم الصناعات الأساسية ـ وإن أقر كروسلاند بأن هذا ليس ترياقا لعلاج جميع الأوجاع ـ إن الصناعات المؤممة، شأنها شأن الصناعات الخاصة، يمكن أن تصبح عديمة الكفاءة، ولذلك فإن توفر نوع من المنافسة يشكل بوجه عام أمرا ذا قيمة.

ويختتم كروسلاند مناقشته بما يشبه تحولا مباغتا في اتجاه الحركة. إذ يوجه نداء لنقد صورالاشتراكية الأكثر واقعية. ويرى هذا شرطا لتحقيق مزيد من «الحرية والمسرة في الحياة»:

«نحن لسنا بحاجة فقط إلى صادرات أكثر وإلى عدد أكبر من دور المسنين، بل إلى مزيد من دور الترويح في الهواء الطلق، وإلى شوارع أكثر إضاءة وبهجة في الليل، وإلى نواد عامة تسهر إلى ساعة متأخرة، وإلى المزيد من المسارح المحلية، وإلى المزيد من أصحاب الفنادق والمطاعم الذين يحسنون وفادة روادهم، وإلى عدد أكبر من المقاهي المقامة على شواطئ الأنهار، وإلى أكثر وأكثر من بساتين وحدائق المتعة، والمزيد من الجداريات واللوحات والرسوم في الميادين العامة، وإلى تصميمات أجمل للأثاث وللأواني ولملابس النساء،... وإلى مصابيح للطرقات ولكن ذات تصميم أجمل، وإلى أكشاك هواتف جميلة تسر الناظرين... وإلى... وإلى ما لا نهاية».

ذلك لأننا لا نريد أن ندخل عصر الوفرة فقط من أجل أن نجد أنفسنا عاطلين من القيم التي تعلمنا كيف نستمتع بهذه الوفرة (١٥).

تقييم أوّلي

نعرف جميعا الآن أن التغيرات الاقتصادية، التي تنبأ بها ودعا إليها كل من مارشال وكروسلاند، لم تقع على مدى عشرات السنين التي مضت منذ أن صدر كتابهما للمرة الأولى. فالعمالة الكاملة ذكرى بعيدة في غالبية البلدان

الغربيـة، كذلك نظم الرفـاه، التي أكدا أنها ستظهـر قوية راسخة، إذا بها تبدو واضحـة الهـشـاشـة. وانتحل الليبـراليون الجدد الراديكالية الموجهة إلى المستقبل، والتي كانت يوما ما السمة العامة المميزة لأشكال التفكير الاشتراكي الأكثر جرأة، وإن بدا خافتا في حوار كروسلاند. وأصبح المحافظون اليوم، وكما أشرنا في الباب الأول، راديكاليين، والراديكاليون محافظين، وانصب اهتمام النزعة المحافظة الاشتراكية على حماية دولة الرفاه الحصينة القائمة.

ترى أين الخطأ؟ عندما سطر مارشال وكروسلاند أفكارهما للمرة الأولى هاجمهما اليسار بشدة وليس اليمين، ونلحظ أن جوانب من هذا النقد لا تزال تحتفظ بما كانت عليه من أهمية وشأن خطير. كتب مارشال عن تطور حقوق المواطنة باعتبارها نوعا من العملية الثورية، تماما مثلما فعل كروسلاند عن دعم دولة الرفاه، بيد أن حقوق المواطنة وبعض القسمات الرئيسية المميزة لمؤسسات الرفاه لم تكن تولدت فقط، وإنما تحققت جزئيا نتيجة نضال نشط، وترتب على هذا أن أصبحت بؤرة توتر ونزاع وليس كما ظن الكاتبان. مثال ذلك أن «الحقوق القانونية» عند مارشال ليست إنجازا يتم مرة وإلى الأبد. إلى أي مدى هي حقوق واقعية وليست شكلية بالنسبة إلى بعض الجماعات الهامشية؟ وكيف يمكن تفسيرها؟ هاتان مسألتان جوهريتان في صلب السياسة الديموقراطية الحديثة، وليستا مجرد مرحلتين في عملية تكوين دولة الرفاه. إنهما مرتبطتان بقضايا النظام المدني، وهو نظام أكثر تعقدا مما ذهب إليه مارشال.

وجدير بالملاحظة أن «حقوق المواطنية الاقتصادية» عند مارشال، و«النجاحات الاقتصادية» عند كروسلاند لدولة الرفاه لا تمثلان وسيلة لتخفيف حدة التقسيمات الطبقية على النحو الذي أشارا إليه. إن حقوق الرفاه هي مرتكز التقسيمات الطبقية والعديد من النزاعات الهيكلية، وليست أداة لإلغائها أو إخراسها. ولكن بينما انهمك كل من مارشال وكروسلاند في معارضتهما لماركس إذا بهما ينصتان إليه عن كثب. إن دولة الرفاه ليست نتاج نظام حكم خيِّر رحيم (مارشال وكروسلاند)، ولا هي أداة وظيفتها وضع الطبقة العاملة في مكانها (الماركسية). إنها مؤالفة مشحونة بالتوتر بين جديلتين من الاشتراكية تحدث عنهما دوركايم. تمثل الكينزية إحدى الجديلتين، وهى معنية بالتحكم الإداري في الحياة الاقتصادية، وتعنى الأخرى

بحماية المستضعفين اقتصاديا، لكن الأوضاع الاقتصادية الكوكبية لم تجعل من هذه المؤالفة أمرا محتملا فقط، بل مواتيا وملائما. وعندما بدأت هذه الأوضاع في التحول بدأت البناية في الانهيار.

ولكن، ولأسباب سوف نتبينها في الأبواب التالية، لم يعد بالإمكان، وحتى عهد قريب، الدفاع عن دولة الرفاه ولا عن الهدف الأعم منها بأساليب مفهومة. ونورد فيما يلي آراء وثيقة الصلة:

١ـ باتت حدود مفهوم المواطنة الاقتصادية الذي قدمه مارشال مكشوفة تماما وعرضة للنقد، إذ ليس من المستطاع النظر إلى الحقوق القانونية والسياسية باعتبارها «معتمدة ومستقرة» وكذا أساسا راسخا للحقوق الاجتماعية. إنها تعني على النقيض معركة من أجل الديموقراطية تشترك فيها جميع قطاعات السكان (مثل النساء) الذين لم يتخلوا أيام مارشال عن مكانتهم التقليدية. ولقد نظر مارشال إلى «المواطنة الاقتصادية» بطريقة شديدة السلبية وفوقية أيضا، وأخذ مسألة الرابطة بين المواطنة والدولة/الأمة مأخذ التسليم كبدهية، وليست مسألة تقتضي جهدا لاستكشافها.

٢ـ إن المنافسة الاقتصادية الكوكبية، وقد ازدادت حدة وكثافة، تضفي على الإنتاجية، سواء أكانت إنتاجية رأس المال أم قوة العمل، وضعا محوريا جديدا، شريطة أن نفهمها باعتبارها طاقة حدية وليست كلا واحدا شاملا. وسوف نناقش، تفصيلا فيما بعد، الظروف التي أدت إلى هذا. بيد أن هذا التطور جعل من محاولات استخدام دولة الرفاه كآلية لإعادة التوزيع أمرا أصعب كثيرا من ذي قبل. إذ نلحظ أن سياسات إعادة التوزيع توشك أن تعطي نتائج معاكسة، وتفضي إلى خفض مستويات خلق الثروات. ولذلك فإنها تمثل مخاطرة من حيث الوصول إلى نتائج دون الحد الأمثل، حتى بالنسبة إلى من كان من المفترض أنهم أكثر المستفيدين بها.

٣ـ على الرغم من الجدل الذي دار إلى ما لا نهاية في مناقشة التفاصيل، إلا أن دولة الرفاه ظلت دون أن تبلغ حد الفاعلية الشاملة في التصدي لمظاهر الفقر والعجز في دخول الأفراد على مدى دورة الحياة. وانتهى غالبية الباحثين إلى نتيجة مفادها أن «جل الإنفاق العام على الخدمات الاجتماعية أفاد منه كثيرا الموسرون من دون الفقراء». ويبدو أن التحويل المباشر للدخل في كل مكان كان هو الشكل الرئيسي للمساعدة في إنصاف المستضعفين الذين ظلوا محرومين زمنا طويلا من الامتيازات.

٤ـ ترتبط دولة الرفاه بنموذج ضمني أو صريح للأسرة التقليدية ومنظومات الجنوسة ـ أو لنكن أكثر دقة ـ بالوضع المفترض لهما. ذلك أن برامج الرفاه استهدفت أساسا دعم مشاركة الذكور في قوة العمل المأجور، مع صف ثان «من البرامج المنزلية الموجهة نحو الأسرة التي لا عائل لها. وأنشئت منظومات الرفاه بعد عام ١٩٤٥ وقتما كانت مشاركة المرأة في قوة العمل لا تزال متدنية نسبيا، وظلت المهام المنزلية موضوعا مغفلا في كتب الإحصاء، وعاملت دولة الرفاه «القطاعات الذكورية» باعتبار أعضائها المستحقين الرئيسيين للحقوق، وكذا المشترين الرئيسيين للخدمات. هذا بينما نظرت إلى القطاعات «الأنثوية» باعتبار عضواتها تابعات لمن يعولونهن. وعكس هذا الوضع حالة الأسرة الأبوية وربما ساعد على استدامته.

٥- تمثل تواكلية الرفاه موضوعا خلافيا إلى حد كبير ـ على الأقل ـ لأن بعض الكتاب الليبراليين الجدد يستخدمونها على نحو غير أخلاقي. غير أنها ظاهرة واقعية باعتبارها مجموعة مواقف وثقافة قبل أن تكون مجرد ظرف اقتصادي. ذلك أن ما توفره دولة الرفاه من تدابير واعتمادات، إذا لم تفض أحيانا إلى سلبية، فإنها تخلق حالة يصبح فيها المستفيدون بالرفاه مغتربين عن النظام الاجتماعي الأوسع. يحدث هذا بدلا من دمج الأفراد في المجتمع الأوسع على نحو ما تنبأ مارشال وكروسلاند.

٦ـ إن واقع تحول دولة الرفاه إلى بؤرة نزاع، علاوة على إضعافها، يفرض حدودا على مواردها المالية التي كان بالإمكان توليدها لتمويل خدماتها. وأثيرت هذه المسألة منذ منتصف سبعينات القرن العشرين. ولكن على الرغم من اختلاف العلاجات التي يقترحها نقاد اليسار واليمين لعلاج الوضع، إلا أن ثمة قدرا من الاتفاق بينهما شأن دولة الرفاه وقيودها الهيكلية. إن «تمرد دافع الضرائب يفرض حدودا على الموارد التي يمكن للحكومات حشدها لصالح دولة الرفاه في ظروف تقتضي منها أن تنافس بغية الوصول إلى الحد الأدنى من الأصوات الضرورية في النظام الانتخابي» وينزع هذا الضغط والإرهاق إلى الزيادة دون النقصان. ومع زيادة عدم الانحياز بين الناخبين يقل باطراد إمكان اعتماد الأحزاب على مؤيديها المعتمدين وحدهم، ومن ثم تحاول اقتناص أهل الوسط. وتنشأ هنا مقاومة من دون دفع معدلات حدية من الضرائب، بعد أن كانت يوما ما مقبولة لدى من يتحملون عبئها.

٧ـ تحقق ما أكده مفكرو اليمين الجديد من أن بيروقراطيات دولة الرفاه تنزع إلى الجمود والتجرد من المشاعر الشخصية، ذلك أنها قد تبدو في نظر من تصب لديهم مواردها، كأنها سلطات تتصف باللامبالاة، إن لم تكن معادية، إزاء أفراد لا سيطرة لهم عليها. والملاحظ أن الصناعات المؤممة تصبح في الغالب عديمة الكفاءة ومتلافة. وتفقد أجهزة دولة الرفاه قدرتها على الاستجابة إزاء حاجات أولئك الذين من المفترض أن تقدم لهم العون والمساعدة.

٨ ـ بدا في السابق أن دولة الرفاه حين تبلغ النضج، مع توفر قدر عال نسبيا من تأميم الصناعة، ستكون وسيلة تكفل العمالة الكاملة، على أن يكون مفهوما بمعنى عمل مدفوع الأجر للرجل. وتصبح عبارة «العمالة الكاملة» فكرة إشكالية مع دخول النساء ضمن قوة العمل المأجور بأعداد متزايدة. واعتبار المهام غير مدفوعة الأجر على اختلاف أنواعها، بما في ذلك الأعمال المنزلية، ضربا من العمل. علاوة على هذا فإن معدلات البطالة المرتفعة، حسب فهمنا لها بالمعنى التقليدي، من شأنها أن تشكل إضافة إلى المشكلات التي تواجهها دولة الرفاه بسبب المطالبات المالية التي يدعي بها من هم خارج العمل.

٩ ـ يتغير نمط مدفوعات دولة الرفاه من حيث علاقته بالتغيرات التي تطرأ على التقسيمات الطبقية (والتي يقترن بعضها بزيادة ثروة من هم في عمالة مدفوعة الأجر) وعلى التغيرات السكانية، والتغيرات المؤثرة في الأسرة مثل زيادة معدلات الطلاق، وغير ذلك من العوامل. وطبعي أن تؤثر هذه التحولات في المشكلات المالية التي تواجهها دولة الرفاه، وتضيف المزيد من المسؤوليات التي يتعين عليها تحمل أعبائها. مثال ذلك أن التغيرات السكانية تعني أن نسبة كبيرة من السكان في أي وقت من الأوقات تزيد أعمارها على العمر المعتاد للتقاعد، ولأعضائها الحق في المطالبة بمستحقاتهم لدى الدولة.

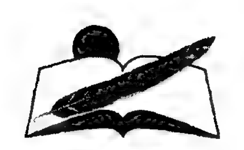
١٠ـ أخيرا وليس آخرا، تقارب مؤسسات الرفاه فقط بعض جوانب حياة الأفراد التي يمكن أن يظن أن السياسة الراديكالية وثيقة الصلة بها. وترتبط هذه الملاحظة ببعض الاعتراضات التي وجهها المحافظون ضد الاشتراكية. وتحصر دولة الرفاه نفسها، إلى حد كبير، في إطار المسائل الاقتصادية،



وتطرح جانبا القضايا الأخرى، بما في ذلك الاهتمامات العاطفية والأخلاقية والثقافية. ويلتمس المحافظون معالجة هذه الأمور أساسا عن طريق الدفاع عن التقليد. ولكن الاشتراكيين في ضوء توجههم التقدمي لا يستطيعون التحرك مثلهم على هذا النحو. ولهذا كان الاشتراكيون غير مهيئين بوجه عام للتلاؤم مع قضايا سياسات تأمين الحياة على الرغم من أنها جوهرية بالنسبة لمهام دولة الرفاه.

نجد هذا الغياب واضحا في التحليل الذي قدمه كروسلاند. ولهذا نلحظ أن الباب الختامي في كتاب كروسلاند الذي يناقش فيه كيف يمكن للناس أن يطوروا إمكاناتهم للوفاء بشؤون حياتهم في مجتمع اشتراكي، مقطوع الصلة تماما عن الحجج الواردة في متن الكتاب. ويبدو الباب كأنه فكرة تالية خطرت فجأة، أو إعلان بأن الاشتراكيين ليسوا كما يدعي خصومهم، دعاة لإفساد بهجة الحياة. ويخال القارئ أن النغمة السائدة هي ضرب من البيان (المانيفستو) الشخصي، وليس سلسلة من النتائج المستخلصة من مجمل الإطار النظري العام للدراسة.

وفي ضوء هذه القائمة المروعة من المشكلات ليس لنا أن ندهش، إذ نجد الحوار بشأن دولة الرفاه، والذي يديره الاشتراكيون اليوم، تحول إلى وضع الدفاع. وإن مثل هذه الاستراتيجية ليست مجرد رد فعل إزاء هجمات الليبراليين الجدد، ولا إزاء سياساتهم وقتما كانوا سادتها، وإنما هو ضرب من الاعتدال فرضته المشكلات التي تواجهها دولة الرفاه.



3 ثورات عصرنا الاجتماعية

«النظم التي تسعى إلى أن تكون «ديموقراطية جدا» وتوسع السياسة الرسمية لتشمل الكثير من مجالات الحياة، تتحول بالفعل إلى نظم لا ديموقراطية».

نوربرتو بوبيو

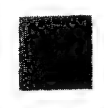
إذا كان مصطلحا اليمين واليسار لم يعد لهما المعنى الذي كان لهما من قبل، علاوة على أن كل منظور سياسي بات مستنفدا في مجاله، فإن سبب ذلك هو تبدل علاقتنا - كأفراد وكإنسانية جامعة - بالتطور الاجتماعي الحديث. نحن نعيش اليوم في عالم الشك المصنوع، حيث تختلف المخاطرة اختلافا حاسما عن الفترات الباكرة من تاريخ نشوء وتطور المؤسسات الحديثة. وهذه جزئيا مسألة تتعلق بمدى الفهم والنظر. إن بعض المخاطر الآن هي مخاطر العواقب بالغة الأهمية، إذ تمثل أخطارا تحمل إمكانات التأثير في كل فرد أو في أعداد كبيرة من الناس، على مدى سطح الكوكب. ولكن يضاهي ذلك أهمية التباين بين كل منها من حيث أصول النشأة. إذ إن الشك المصنوع يشير إلى مخاطر تولدت عن التطورات ذاتها التي حدثت بوحي من التنوير - إقحام أنفسنا الواعي في تاريخنا وتدخلاتنا في الطبيعة.

وإن مخاطر العواقب بالغة الأهمية التي تواجهنا في الوقت الراهن، ومعها الكثير من مخاطر البيئة الأخرى التي من نوع أقل انتشارا،

هي ذات منشأ اجتماعي. مثال ذلك المخاطر المرتبطة باحترار كوكب الأرض، أو ثقب الأوزون أو التلوث واسع النطاق أو التصحر، فجميعها مخاطر ناتجة عن الأنشطة البشرية. وتقترن هذه بأنواع أخرى من المخاطر المتولدة عن البشر مثل الحروب واسعة النطاق، وفوضى الاقتصاد الكوكبي، والكثافة السكانية العالية التي تزيد عن طاقة الكوكب أو الأوبئة التقانية، أي الأمراض الناجمة عن مؤثرات تقانية مثل التقانة المسببة لتلوث الهواء أو الماء أو الغذاء.

ولا ريب في أن مستويات الأمن في بعض مجالات النشاط البشري أعلى مما كان مألوفا، مثال ذلك الرحلات التي ما كان بإمكان أحد أن يقوم بها سوى أكثر المستكشفين جرأة في مواجهة العديد من الأخطار، أصبح بالإمكان أن يقوم بها أي فرد (قادر على تحمل التكاليف) في راحة وأمان نسبيين. ولكن ظهرت في كل مكان تقريبا الآن حالات ومظاهر جديدة من الشك وفقدان اليقين. ولعل مظاهر عدم اليقين التي تنطوي عليها مخاطر العواقب بالغة الأهمية هي على الأخص أكثر ما يثير القلق، لأننا لا نملك غير وسيلة محدودة وربما نفتقر تماما إلى وسيلة «لاختبارها» إننا لا نستطيع أن نتعلم منها أولا ثم نتحرك على الطريق، إذ لو أخفقنا ستكون النتائج على الأرجح كارثية. ويصبح لزاما علينا، إزاء ذلك التشبث بمستقبل غير محدد. وهنا لا يراودنا شك في الالتزام بالاستراتيجيات الصحيحة فقط عندما لا تقع أحداث بعينها وليس عند وقوع غيرها، ولا نملك إلا أن نقول، وعلى مدى زمني طويل: كل شيء على ما يرام حتى الآن (١).

وتبعد مخاطر العواقب بالغة الأهمية عنا كأفراد بمسافة غير كبيرة. إذ على الرغم من أنها قد تكون في واقع أمرها عاجلة وملحة إلا أنها في أغلب أمور حياتنا اليومية تبدو بعيدة. ومع هذا فإن أعمالنا اليومية تصيبها جميعا عدوى اللايقين المصنوع من نوع أقل شمولا. ذلك أن تراكم المعارف المنظمة انعكاسيا على مستوى فردي أو جماعي، وكذا على مستوى كوكبي، يخلق آفاق مستقبل صريح وإشكالي، علينا أن ننجزه ونحن نتحرك على طريق الحاضر. وهنا ونحن نخطو خطواتنا هذه لإنجاز هدفنا نستحث عمليات التغيير، غير أن السيطرة الكاملة عليها تفر دائما من بين قبضتنا.



ومع الإقرار بكل هذا، اقترح البعض منذ عهد قريب بأن على البشر أن يعودوا ثانية للتعامل مع كل ما التمسنا السيطرة عليه باعتباره شيئا خارجيا. ومن ثم يتعين علينا التخلي عن النظرة البروميثية التي تأثر بها ماركس، وذلك في مواجهة التعقد غير المحتمل للمجتمع والطبيعة. وهكذا أصبح من الضروري يقينا التراجع عن طموحات التنوير. وحيث أن العالمين الاجتماعي والطبيعي باتا اليوم منظمين تنظيما انعكاسيا إلى حد كبير، فإنه لم يعد من سبيل للانسحاب من هذا الاشتباك الانعكاسي مهما كان وعينا بالعواقب الإشكالية المتضمنة والتناقضات التي يمكن أن يتسبب فيها. وهكذا يكون الحق إلى جانب النزعة القروسطية الجديدة، مادامت تعترف بأن المخاطرة المصنوعة لا يمكن التعامل معها حصرا في ضوء المزيد من تطور المعارف التقانية. ذلك أن مثل هذه المخاطرة تطرح مشكلات لا يمكن أن تخرج عن كونها مشكلات سياسية وأخلاقية. ولهذا فإن قرار بناء محطة قوى نووية لا يمكن أن يكون قرارا تقانيا فقط يجري اتخاذه في ضوء تقييم محايد للمخاطرة، وإنما هنا تكمن، كما قال جون لوك، قضية تتعلق بالحكمة السياسية. وأكثر من هذا إن مخاطرة التدمير العرضي أمر لا يمكن حسابه بدقة، ناهيك عن مخاطر الإرهاب واستخدام بلوتونيوم المفاعل في أعمال الحرب أو تحديد استخدام عناصر تلوث غير معروفة لنا حتى الآن والتي يمكن أن تؤثر على حياة أجيال المستقبل.

التحديث البسيط والانعكاسي

إن نشوء عالم من فقدان اليقين المصنوع هو النتيجة التي تمخض عنها التطور طويل المدى للنظام الصناعي. ولكن هيمنة التحديث البسيط قمعت خصائصه زمنا طويلا. ويبدو التطور الرأسمالي أو الصناعي في ظل هذه الحداثة عملية قابلة للتنبؤ حتى وإن فهمناه بأسلوب ثوري على طريقة ماركس. ونسلم هنا بوجه عام بأن العلم ومظاهر التقدم المقترنة به يشكلان معا تجسيدا لمزاعم عن الصدق المرجعي الملزم بينما تتخذ الصناعة «اتجاها» واضحا.

ويستجيب التحديث الانعكاسي لأوضاع وظروف مختلفة ترجع جذور نشأتها إلى التحولات الاجتماعية العميقة التي أشرنا إليها باقتضاب في المقدمة، وإن كانت بحاجة إلى مزيد من التوضيح هنا: أثر العولمة، والتغيرات

الطارئة في الحياة الشخصية واليومية، وظهور مجتمع ما بعد تقليدي. وتفيض هذه المؤثرات من نبع الحداثة الغربية وإن امتد تأثيرها إلى العالم كله ـ ولكنها ترتد لتبدأ بإعادة تشكيل عملية التحديث عند نقاط المنشأ.

والملاحظ أن الفترة الراهنة من تاريخ العولمة ليست مجرد اطراد لعملية توسع الرأسمالية والغرب. وإذا أراد أحدنا أن يحدد نقطة البدء المميزة فإنها ستكون أول بث إذاعي ناجح عبر القمر الاصطناعي. إذ منذ هذه اللحظة فصاعدا لم يعد ممكنا فقط الاتصال الإلكتروني الفوري عبر الكوكب، بل بدأ مباشرة في النفاذ إلى حياة مئات الملايين. ولم يعد فقط بمقدور كل إنسان الآن أن يشاهد الصور ذاتها التي يراها الآخرون في وقت واحد معا، بل إن الاتصال الكوكبي الفوري ينفذ إلى نسيج الخبرة اليومية ويبدأ بإعادة بنائها من جديد، على الرغم من إعادة بنائها مرات من جديد كعملية مستمرة.

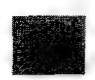
وغني عن البيان أن عملية العولمة غير عملية تطور «نظام عالمي». إذ إنها ليست مجرد «ظاهرة هناك في الخارج» - للتفاعل مع مؤثرات واسعة النطاق للغاية. إنها أيضا «ظاهرة هنا في الداخل» مرتبطة مباشرة بظروف الحياة المحلية. وحري أن لا نتصور العولمة عملية واحدة متكاملة تسير في اتجاه واحد أوحد، وإنما هي مجموعة مركبة من التغيرات ذات نتائج مختلطة، بل متناقضة في كثير من الأحيان. وتتضمن العولمة فكرة مجتمع عالمي ولكنها لا تنتجه. ومثل هذا المجتمع بقدر ما هو موسوم بعولمة «المساوئ»، موسوم بالتأثيرات المتكاملة.

إن مؤثرات عملية العولمة تقسِّم مثلما توحِّد، وتخلق أشكالا جديدة من التوزيع إلى شرائح، وتتولد منها غالبا نتائج متعارضة في الأقاليم أو المحليات المختلفة، ومثل هذه الأحداث والتغيرات لم تعد تنتقل فقط من الغرب إلى بقية العالم. لهذا فإن التطور الصناعي في الشرق مرتهن مباشرة بعملية التخلص من تصنيع الصناعات القديمة القائمة في بلدان القلب داخل النظام الكوكبي. ومن ثم فإن منطقتين موجودتين في محاذاة بعضهما البعض مباشرة أو مجموعتين تعيشان في تقارب وثيق، يمكن أن تتأثر كل منهما بنظام عولمة مغاير تماما، مما ينتج منه تجاور فيزيقي غريب. وهنا قد نشهد عاملا في مؤسسة صغيرة تستخدم العمال بأجور متدنية وفي أحوال صحية سيئة بينما عبر الطريق في مقابله تماما مركز من مراكز المال شديدة الثراء.

وتنزع العولمة، على الصعيد الثقافي، إلى إنتاج كم كثير من الشتات الثقافي. مثال ذلك أن مجتمعات صاحبة مذاق وعادات وعقيدة كثيرا ما تصبح مقطوعة الصلة بالمكان، ومن قيود الأمة أيضا. وغالبا ما تكون السمات الثقافية للشتات موحّدة للمعايير، ومن ثم متأثرة بالإعلان الجماهيري العام وبالتسليع الثقافي. وهكذا فإن أزياء الملابس ابتداء من السترات وحتى ملابس الجينز والتذوق الموسيقي والأفلام، بل ربما الدين، تأخذ جميعها أبعادا كوكبية. ولم تعد حالات الشتات الثقافي تتبدى فقط من خلال الحركة البدنية للشعوب وثقافاتهم، مع أهمية هذا كله حتى الآن. بل إننا نجد في حالات الفقر ـ وربما في هذه الحالات بخاصة ـ ينخرط الناس في تبادلات ثقافية شتاتية. ولكن، وكما هي الحال في أي موضع آخر من عمليات العولمة، لا توجد حركة أحادية الاتجاه نحو التجانس الثقافي. إذ إن العولمة تفضي أيضا إلى تأكيد التنوع، وإلى السعي من أجل استعادة التقاليد المحلية المفقودة، وإلى التأكيد على الهوية الثقافية المحلية - وهو ما يتجلى في محاولات تجديد النزعات القومية والعرقية المحلية.

وتنزع مؤثرات عملية العولمة إلى إفراغ السياقات المحلية للنشاط، الذي يتعين إعادة تنظيمه انعكاسيا من خلال من تأثروا بها ـ هذا على الرغم من أن محاولات إعادة التنظيم تعمل بدورها في اتجاه معاكس، إذ تؤثر في عملية العولمة أيضا. لذلك تقع تغيرات أساسية في سدى ولحمة الحياة اليومية وتؤثر حتى في تكوين هوياتنا الشخصية. وتغدو النفس مشروعا انعكاسيا، وكذا الجسد على نحو متزايد. ولا يسع الأفراد أن يقنعوا بالبقاء راضين بهوية موروثة، أخذوها جاهزة عن السلف، أو مبنية على وضع تقليدي. إن هوية الشخص موضوع يتعين على المرء أن يكتشفه ويبنيه ويعمل على استدامته بفعالية نشطة. كذلك الجسد، شأن النفس، لم يعد مقبولا باعتباره قدرا، وكأنه متاع مادي يأتي مصحوبا بالنفس. ومن ثم علينا أكثر وأكثر أن نقرر ليس فقط من نكون، وكيف نعمل، بل كيف نعنى بالعالم الخارجي.

إن زيادة أمراض التغذية مؤشر سلبي على التقدم في هذه التطورات على صعيد الحياة اليومية. إذ ثمة عديد من أمراض التغذية من بينها الخلفة، أي مرض فقد الشهية للطعام ومرض البوليميا أو الضور والشره المرضي للطعام، وتتجه جميعها إلى التمركز في بلدان العالم الأول، ولكنها بدأت الآن في



الظهور داخل مجتمعات العالم الثالث أيضا. والملاحظ أن الناس في كثير من أنحاء العالم يتضورون جوعا، ليس لأخطاء ارتكبوها، بل لأنهم يعيشون في أوضاع يسودها فقر مدقع. وتشهد أجسادهم النحيلة على شدة المظالم على الصعيد الكوكبي. إن الجسم النحيل لمريض الخلفة واحد بين الجميع، ولكنه يعكس ظروفا اجتماعية ومادية شديدة التباين. إن مريض الخلفة يتضور جوعا حتى الموت وهو في بحر من الوفرة. وينتشر مرض الخلفة في عالم يكتظ بسكانه ويحظى لأول مرة في التاريخ بوفرة غزيرة من كميات الطعام التي تتجاوز كثيرا الحد اللازم للوفاء بالاحتياجات الغذائية الضرورية (٢).

إن مرضي الخلفة والضور ليسا فقط نتيجة اهتمام الغرب بالجسم النحيل، بل هما في الواقع وليدا عادات أكل تشكلت في ضوء تنوع اختيارات المأكولات. ونلحظ هنا رابطة وثيقة وواضحة مع العولمة. ذلك أن ابتكار النقل بالحاويات والوسائل الجديدة لتجميد الأطعمة ـ وهي ابتكارات ترجع إلى بضع عقود فقط – تعني إمكان تخزين الأطعمة لفترات طويلة وشحنها إلى مختلف أنحاء العالم. ومنذ ذلك التاريخ شرع كل من يعيشون في بلدان ومناطق الوفرة الكبيرة في اتباع أسلوب الحمية، أي النظام الغذائي. معنى هذا أن كل امرئ أخذ قرارا فاعلا بشأن كيف وماذا يأكل في ضوء الأطعمة المتاحة على مدى العام تقريبا. وطبيعي أن اتخاذ قرار بشأن ما يأكله المرء هو أيضا قرار بشأن «الكيفية» التي يكون عليها بالنسبة إلى جسمه، وتتجلى نتيجة ذلك في مرض الخلفة وليد النظام الذاتي الصارم في التغذية الذي يتبعه الأفراد الذين يعانون من توترات اجتماعية محددة وبخاصة النساء في ريعان الشباب (٣).

ويمثل مرض الخلفة رد فعل دفاعيا إزاء آثار حالة عدم اليقين الصناعي السائدة في الحياة اليومية. وأكاد أقول لقد أضحت حياتنا يوما بيوم حياة تجريبية على نحو مواز «للتجربة الكبرى» للحداثة في مجموعها، إذ لم يعد بإمكاننا في حالات كثيرة أن نختار وإنما أن يكون خيارنا بين بدائل ـ حتى وإن كان علينا أن نختار البقاء «تقليديين» ـ وتصبح «التجارب اليومية» جزءا أصيلا من أنشطتنا اليومية داخل سياقات تفيض إليها المعلومات من مصادر متنوعة : معارف محلية، وتقليد، وعلم واتصالات جماهيرية. وهنا يتعين، مع هذا كله، أن تكتسب تلك التجارب معنى مثلما يتعين استخدامها والإفادة بها. ويجب علينا أن نتأمل التقليد أكثر فأكثر وأن ندافع عنه وأن نفرزه في ضوء إدراكنا بوجود أساليب كثيرة متنوعة لأداء أمورنا.

ومن الأهمية بمكان أن ندرك أن الطابع التجريبي للحياة اليومية طابع تكويني. ذلك أن الكيفية التي نعالج بها القرارات التي يتعين اتخاذها خلال نشاطاتنا تساعد على تكوين المؤسسات ذاتها التي تستجيب إليها. ونجد هذا أكثر وضوحا في مجال العلاقات الشخصية. إذ أصبح الأفراد اليوم هم الذين يقررون ليس فقط متى ومن يتزوجون، بل ما إذا كانوا يتزوجون أو لا. ويواجه الرجال والنساء مهمة اتخاذ قرارات صعبة بشأن الحصول على أطفال في ظروف تبدو غير طبيعية وغير مألوفة. ويضطر المرء أحيانا إلى أن يحسم رأيه بشأن حياته الجنسية ونوع العلاقات وكيفية بنائها. وهذه جميعها قرارات لا تصدر ضمن سياقات تقليدية تحدد أسلوب السلوك وإنما تسهم بطريقة مرنة في تحديد وإعادة تشكيل هذه السياقات وكيف تكون.

ولنا أن نفهم إفراغ سياقات العمل المحلية ـ إفراغ الأنشطة من مضمونها ـ على أنه عمليات مكثفة للتحلل من التفكير. ونمثل نحن أول جيل يحيا في مجتمع بعد تقليدي تماما. وجدير بالذكر أن هذا المصطلح أفضل من نواح كثيرة من مصطلح بعد حداثي. إن المجتمع بعد التقليدي ليس مجتمعا قوميا – فنحن نتحدث هنا عن نظام كوكبي كوزموبوليتاني – وليس أيضا مجتمعا زالت عنه التقاليد، إذ لا تزال في مجالات كثيرة دوافع أو ضغوط من أجل استدامة أو استعادة التقاليد، ولكنه مجتمع يغير فيه التقليد وضعه ومكانته. ونلاحظ في سياق نظام معولم كوزموبوليتاني أن التقاليد في حالة تماس مع بعضها دائما وأبدا، ومجبرة على أن «تعلن عن نفسها».

نشأ النظام الاجتماعي الحديث في سياق قطيعة مع الماضي. ولقد كانت «الثورتان» اللتان استهلتا الحقبة الحديثة تمثلان، كل بأسلوبها الخاص، تحللا من قوى التقليد. وأدى انتشار الإنتاج الرأسمالي إلى استئصال كثير من المجتمعات المحلية، وتفكك الكثير من الأعراف والممارسات المحلية. وتتعامل قوانين الديموقراطية المتطلعة إلى العالمية مع كل الدساتير السياسية باعتبارها هدفا ننشد إنجازه وليس إرثا من الماضي. ومع هذا اعتمد ترسيخ التحديث البسيط على إعادة صوغ التقليد في قالب جديد. وابتكرت المجتمعات تقاليد جديدة على غرار القومية، كما جددت الفكر الديني. كذلك فإن سمات تقليدية أخرى، مثل تلك السمات المؤثرة على الجنوسة والأسرة، اتخذت صورة جديدة في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن العشرين.



وتحول العالم الذي اصطبغ بالتحديث البسيط إلى نوع ثقافي مغاير. ولكن تنوعه الثقافي اعتمد بطريقة موضوعية على استمرار التمايز الجغرافي. وانطبق هذا حتى داخل البلدان المتقدمة. وارتبطت مجتمعات الطبقة العاملة بأنماط معينة من الصناعة التي ظهرت على سبيل المثال، عقب الثورة الصناعية فقط، غير أنها أسست لنفسها تقاليدها المحلية. وها نحن نشهد اليوم هذه التقاليد وهي تنهار ثانية أو تتغير في كل مكان تقريبا.

ولكننا ونحن في عصر تحلل شامل من التقليد، يصبح لزاما على المتشبثين بالتقليد أن يسألوا أنفسهم، مثلما يسألهم غيرهم: لماذا؟ هنا تتقاطع عملية العولمة مع نضالات ومواجهات نشطة. وهكذا عمدت الحركات النسائية إلى تحدي المفاهيم التقليدية عن الجنوسة وما انطوت عليه من ممارسات. وحرصت على أن تضمِّن الخطاب العام كل ما ظل مكنونا في تقاليد الجنوسة، وأضحت الأنوثة موضوعا صريحا، كما أضحت الذكورة الآن، موضوعا للنظر والتدقيق بعد أن كانت أحد المسلمات زمنا طويلا.

ويفسر لنا الأثر العميق الناجم عن عمليات التحلل من التقليد لماذا أصبح مفهوم ووجود الأصولية أمرا بالغ الأهمية. فالأصولي، كما أسلفت، شخص يسعى إلى الدفاع عن التقليد بأسلوب تقليدي، في ظروف أصبح فيها الدفاع إشكالية حقيقية. وكذلك لن يتسنى لنا أن نفهم إصرار الأصولية على التقليد وتأكيدها على «الطهارة» إلا تأسيسا على ما ذكرناه.

وبدأ استخدام مصطلح الأصولية لأول مرة في سياق ديني قرب مطلع القرن العشرين في إشارة إلى دفاع البروتستانتية التقليدية ضد زحف الفكر الحديث (٤). ولم يستخدم المصطلح على نطاق واسع إلا خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة تقريبا ـ مما يعبر عن قرب عهدنا جدا بقوى التحلل من التقليد التي يتوازى معها المصطلح.

ولا تمثل الأصولية رد فعل طويل المدى إزاء الحداثة على نحو ما تدل عليه الطبيعة الحديثة جدا لتطورها. ويتجه الدفاع عن التقليد إلى الاعتماد على النبرة الحادة التي يتخذها اليوم في سياق التحلل من التقليد والعولمة والتبادلات الثقافية التي تحمل طابع الشتات. والنقطة المهمة بالنسبة للأصولية ليس دفاعها عن التقليد من حيث هو كذلك، بل أسلوب دفاعها في علاقته بعالم قائم على الاستجواب والحوار. ذلك أن الدفاع عن التقليد



بأسلوب تقليدي يعني تأكيد صدقها الشعائري في ظروف تقتضي النظر إليه عقلانيا. ولكن إذ ترفض الأصولية الاشتباكات العقلانية التي يلتمس عالم الاتصال الكوزموبوليتاني فرضها، إنما يعني أنها تحمي مبدأ خاصا بقدر ما تحمي مجموعة من التعاليم المميزة. وهذا هو السبب في أن الأوضاع الأصولية يمكن أن تظهر حتى داخل الأديان التي كانت حتى عهد قريب علمانية ومتسامحة مع المعتقدات الأخرى (مثل الهندوسية والبوذية).

وإذا صح هذا الرأي يصبح ضروريا أن نطبق مفهوم الأصولية فقط على الدين وحده. ذلك لأن الأصوليات ـ بمعنى الدفاع عن التقليد بأسلوب تقليدي ـ يمكن أن تظهر في أي مجال أساسي من مجالات الحياة الاجتماعية التي تواجه عملية تحلل من التقليد. وتدخل ضمن هذا المجال العلاقات الإثنية والقومية والجنوسة والأسرة. وتنزع الأصوليات الدينية، كما هو معروف جيدا، إلى التداخل مع هذه السياقات الأخرى. مثال ذلك أن الأصولي البروتستانتي أميل إلى الإيمان بقوة بالحاجة إلى الحفاظ على الأشكال «التقليدية» للأمة والأسرة وغيرهما. ومع هذا فإن إمكان تطبيق مفهوم الأصولية على نطاق واسع ليس له علاقة مباشرة بانتشار المعتقدات الدينية في هذه المجالات، وإنما هو وليد واقع أن هذه المجالات جميعها هي سياقات يشغلها التقليد ولكنها أصبحت الآن مجبرة عقلانيا على أن تكون موضوعا للتفكير صراحة وعلانية.

والملاحظ أن التحلل من التقليد لا يؤثر فقط في العالم الاجتماعي، بل يؤثر في تحول الطبيعة مثلما يتأثر بهذا التحول. فالتقليد، شأن الطبيعة، تستخدمه المجتمعات باعتباره سياقا «خارجيا» للحياة الاجتماعية، وشيئا معطى لها مكتملا وغير قابل للتحدي في الأساس. وتتوافق نهاية الطبيعة ـ من حيث هي وجود طبيعي ـ مع نهاية التقليد ـ من حيث هو تقليد.

وتمثل الانعكاسية الاجتماعية شرطا ونتاجا معا لمجتمع ما بعد التقليدي. ذلك أن القرارات يتعين اتخاذها على أساس تأمل متصل إلى حد ما بشأن شروط وظروف نشاط المرء. ويشير مصطلح الانعكاسية هنا إلى استخدام المعلومات المتعلقة بشروط النشاط كوسيلة لعملية منتظمة تهدف إلى إعادة تنظيم وإعادة تحديد ماهية هذا النشاط. وتتعلق الانعكاسية بعالم من النشاط يكون فيه المراقبون أنفسهم مراقبين اجتماعيا. وأضحت هذه الظاهرة اليوم، بحق، كوكبية النطاق. وإذا كان ثمة من يرتاب في أن هذه هي

الحال، فإن عليه أن يفكر في الوضع المتغير لعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا). لقد كانت الأنثروبولوجيا في حقبة التحديث البسيط الموسوم بهيمنة الغرب، دراسة الشعوب التي لم تكن إلى حد ما فظة في إجاباتها. وما كان على عالم الأنثروبولوجيا إلا أن يزور ثقافة غريبة عنه ثم يسطر عند عودته تسجيلا ويودعه المكتبة.

واختلفت الحال الآن. ذلك أن علماء الأنثروبولوجيا يغوصون في أعماق الأحراش ويلتقون أبناء الشعوب المحلية ممن هم على ألفة ببعض الأفكار الأنثروبولوجية، بل وربما ببعض النصوص. واعتاد علماء الإثنولوجيا تفسير الثقافات المحلية، وإعادة بناء المهارات والعادات التقليدية المفقودة، ويعتبرون إنجازهم بمنزلة شهادة أمام إحدى المحاكم. وغالبا ما تكون لمثل هذه الظواهر أهميتها في صراعات السلطة. وهكذا فإن الفكرة عن السكان الأصليين في أستراليا أو السكان الأصليين في أمريكا الشمالية (الهنود) هي فكرة غربية. ولكن هذه الافتراضات توزعت بأيدي من تشير إليهم بهدف التأثير في السياسات المحلية والقومية، بل ربما للتأثير في النزاعات المعروضة أمام المحاكم الدولية.

ونعرف جميعا أن التقاليد التي جرى إحياؤها أو حمايتها يمكن أن تتحلل وتتحول ببساطة إلى سقط متاع وإن الوعي الانعكاسي بهذا الإمكان القائم أبدا يمثل إحدى القوى الدافعة للأصولية. ولهذا قدم الروائي الياباني يوكيو ميشيما محاولة مشهورة، وإن كانت غير ذات جدوى، لإحياء قيم وممارسات الساموراي بعد أن توارت في يابان ما بعد الحرب. وبدت المحاولة، التي بلغت ذروتها بانتحاره، شيئا من العبث في نظر غالبية اليابانيين، ولكنها حظيت بقدر من الإجلال. ولكن لا يستطيع أحد أن يقول الشيء ذاته عن سكان سويا مورا، وهي قرية يابانية ذاع صيتها بفضل دراسة أنثروبولوجية قدمها جون إمبري. أعادت زوجة إمبري زيارتها للمنطقة حيث أجرت بحثا ميدانيا بالتعاون مع زوجها منذ حوالى خمسين عاما قبل زيارتها الأخيرة. ووجدت أبناء القرية أقل اهتماما بتذكر الماضي من الإفادة بوجودها خلال محاولاتهم لتحويل البلدة إلى موقع سياحي، أي «قرية اليابان الأنثروبولوجية» (٥).

ومن الواضح أن الاكتساب المنتظم للخبرة العملية بكل أشكالها في مجتمع يتحلى بانعكاسية عالية ينزع إلى أن يحل محل الدور الإرشادي للتقليد. ذلك لأن هذا المجتمع مجتمع فعال نشط بحكم تعريفه وليس سلبيا خاملا. وأكثر

من هذا، فإن الأفراد والجماعات والجماعيات حين يتشبثون بالتقليد أو يعيدون ابتكاره يضطرون، بدرجة أو بأخرى، إلى اتخاذ موقف نشط إزاء ظروف وجودهم. وتمثل جميع الجماعات المعتمدة على نفسها، وبكل أنواعها، وليس فقط الحركات الاجتماعية، قسمة مميزة لنظام ما بعد التقليدي – قد يكونون محليين تماما، ولكن غالبا ما تكون لهم دلالات عولمية ويشاركون في مظاهر الشتات الكوكبية.

نتائج هيكلية

لا تزال نزعة التوسع الدافعة للمشروع الرأسمالي تواصل إذكاء نار عمليات العولمة مثلما كانت في الماضي. ومع هذا لم تكن الرأسمالية أبدا ـ وهذا ما سوف نناقشه فيما يلي ـ المؤثر الوحيد في عملية العولمة. وأصبح أثرها اليوم عبر أنحاء العالم أكثر تعقدا وتعددا في جوانبه عما كانت عليه الحال في السابق.

ومع سقوط الاتحاد السوفييتي وإعادة توجيه آليات النمو الاقتصادي في الصين وفي بقية المجتمعات الشيوعية الأخرى، ظهر اقتصاد رأسمالي عالمي بمعناه الأكثر اكتمالا عن ذي قبل. بيد أن هذا الاقتصاد مشرب في كل أجزائه بآليات انعكاسية أكثر من أي وقت سابق، وتزداد لا مركزيته باطراد بغض النظر عن استمرار سلطة الدول والإدارات الغربية على المناطق التي كانت «دول الحافة». ويجد المفكرون الاشتراكيون أصحاب نظرية «نمو التخلف» أمامهم هدفا سهلا يلومونه بسبب الشرور والأمراض السائدة في العالم: وهو نفوذ الرأسمالية. بيد أن هذا الهدف بات مراوغا مهما حاول المرء انتقاد العمليات الطليقة غير المقيدة للمشروعات الرأسمالية. ويبدو أن نظريات أسلوب المؤامرة لتفسير مظاهر التفاوت على الصعيد الكوكبي فقدت ما كان لها من جاذبية في السابق، ولو بالنسبة إلى بعض المراقبين على الأقل.

ويمثل الانتشار الكوكبي للاقتصاد الرأسمالي مؤثرا رئيسيا في الصعاب التي تواجه دولة الرفاه داخل بلدان الوفرة. وتؤثر أيضا، وبشكل جوهري جدا في العلاقات الطبقية بأساليب سوف نتبينها فيما بعد. والملاحظ أن الرأسمالية إذا لم توازنها قوى أخرى مقابلة لها تظل محتفظة بميلها نحو توليد عمليات الاستقطاب في الداخل، سواء داخل، أو فيما بين، البلدان



المختلفة. ومن ثم، فإن الدول القادرة على تمويل نظم رفاه متقدمة تكون قادرة على الحيلولة دون هذا الميل بنجاح كبير، ولكن فقط على حساب زيادة الضغط الاجتماعي والمالي.

ويؤكد الليبراليون الجدد في تفسيراتهم للنمو الاقتصادي أن تناقص اعتمادات الرفاه هو الشرط الضروري للتنافسية في ظل اقتصاد عولمي. وحسب هذه التفسيرات، فإما أن يكون نمط باريتو هو النتيجة الملائمة والمتعلقة بعمليات النمو في الاقتصادات الحرة مع اقتران ذلك بعملية تناقص تدريجي؛ وإما أن يكون اتساع هوة التفاوتات هو الثمن المدفوع من أجل التنافسية. ويتوقف الكثير على ما إذا كانت هذه النظرة صحيحة أو خاطئة لأنها الحجة الرئيسية المطروحة للتأكيد على أن المفكرين اليساريين لم يولوا في تحليلاتهم «لدولة الرفاه لحل وسط» اهتماما كافيا لاعتبارات جانب العرض.

وسوف أذهب في الأبواب التالية إلى أننا بحاجة إلى مراجعة شاملة لصلاحيات هذا الجدل. ولكن تكفي هنا الإشارة إلى أن اتساع هوة التفاوتات الاقتصادية داخل المجتمعات ليس، أو أنه ليس بالضرورة، شرط الزيادة الإجمالية الشاملة للرخاء. وإنما على العكس، يمكن أن تقترن الزيادة في المساواة بالنمو الاقتصادي السريع وفقا لمؤشرات القياس التقليدية، بل يمكن جدا أن تسهم في ذلك بفعالية. ولهذا فإن الاقتصادات الآسيوية التي قفزت إلى الذروة على مدى العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية شهدت نموا في دخول العمال ذوي الأجور المنخفضة. وحدث النمو، سواء من حيث القيمة المطلقة أو بالنسبة إلى المديرين التنفيذيين ومقاولي المشروعات. مثال ذلك أن كوريا الجنوبية وتايوان حققتا نموا سريعا ابتداء من منتصف ستينيات القرن العشرين، وضاقت خلال الفترة ذاتها الهوة بين الغني والفقير. هذا بينما حدث العكس في كثير من بلدان أفريقيا وأمريكا الجنوبية، إذ اقترن الركود الاقتصادي بانخفاض الدخل النسبي لمن هم في القاع.

وحري بنا أن نكون حذرين بشأن معنى زيادة المساواة هنا، وذلك لأسباب سوف أتناولها بإفاضة فيما يلي. إن البلدان الآسيوية الناجحة لا تعتمد على آليات الغرب لدولة الرفاه من أجل تحقيق المساواة، وإنما على العكس، تهيئ وسائل للجماعات الأكثر فقرا للعمل بنشاط من أجل تحسين ظروف معيشتهم. ونظرا إلى أعدادهم الكبيرة فإن أفقر الناس لديهم إجمالا موارد أكثر من

الأغنياء. علاوة على هذا، فإن أفقر الناس في الاقتصادات الآسيوية «يدخرون» عن طريق الاستثمار في أعمال آخرين من ذوي القربى الوثيقة وداخل الأسرة أو شبكات الأصدقاء. ويتجلى ربح الاستثمارات من هذا النوع في صورة زيادة في التضامن الاجتماعي، ولكنها أيضا ربما تحقق نتائج مهمة بالنسبة للإنتاجية الاقتصادية. ولكن مثل هذا النوع من الاستثمار ربما لا يجد له مكانا في المجتمعات التي تكون فيها الهوة بين الغني والفقير شديدة الاتساع.

وقد تبدو عولمة العلاقات الاقتصادية الرأسمالية، من حيث ظاهر الأمور، أنها تترك مؤسسات الأعمال الكبرى في وضع الهيمنة داخل اقتصادات الدول وداخل الاقتصاد العالمي إجمالا. وهي في الحقيقة تملك سلطة كبرى وقادرة على نقل الاستثمارات الرأسمالية من مكان إلى آخر. ويحدث هذا غالبا مع نظرة استخفاف لما يكون له من أثر في حياة المضارين من السكان المحليين. ولكن في الوقت نفسه فإن تحويل المؤسسات الكبرى إلى شيطان، وهو الأمر الذي شاع يوما ما بين بعض أوساط اليسار، لم يعد له معنى الآن.

ويتجه نفوذ العولمة إلى الحيلولة دون تكوين احتكارات فردية أو احتكارات للقلة على نحو ما كان موجودا داخل الاقتصادات القومية. ذلك أن نزوع الإنتاج الرأسمالي للتحرك، كما هو ذائع نحو الاحتكار، ربما كان يعتمد في واقع الأمر على روابط تعاونية قائمة بين الدولة ورأس المال، وهو ما تقوض الآن. إن الشركات الكبرى، مثلها مثل التنظيمات الأخرى، تواجه بيئة اقتصادية معادية للنظم البيروقراطية الثابتة. ولا يلزم عن هذا، كما يظن البعض، احتمال أن تتقطع أوصال الشركات العملاقة، ولكن سيكون عسيرا الدفع بأن الظروف الاقتصادية الراهنة تقود إلى توسع غير مقيد لسلطانها الاقتصادي والاجتماعي.

وتخلق الشركات الكبرى بنفوذها أشكالا جديدة من التقسيم الإقليمي الاجتماعي والاقتصادي. بيد أنها ليست بالضرورة القوى الرئيسية المشاركة. ذلك أن تغير أنماط التقسيم الإقليمي يحدث استجابة لجوانب من العولمة أوسع نطاقا، أو بدقة أكثر استجابة لتبدل العلاقات المحلية والكوكبية. وحري أن ندرك أن عمليات التقسيم الإقليمي هنا، وفي أي مجال آخر، هي عمليات جدلية. إن الكثير من المجتمعات المحلية القائمة في السابق تتحلل أو تعاد هيكلتها من أساسها، غير أن هذه التغيرات ذاتها تدعم أيضا التعبئة المحلية للمجتمع.



إن الآثار المشتركة لكل من العولمة والانعكاسية الاجتماعية تبدل طابع منظومات التركيبة الطبقية داخل المجتمعات المتقدمة اقتصاديا وفي غيرها. ولقد تضمنت الأدبيات السوسيولوجية الحديثة كلاما كثيرا عن النتائج المترتبة على انكماش عمل ذوي الياقات الزرقاء واقتران ذلك بزيادة نسب العاملين من ذوي الياقات البيضاء والأعمال المهيمنة ـ وهذه تغيرات تتقاطع وبطريقة معقدة مع دخول المرأة على نطاق واسع مجال قوة العمل المأجور. ولا ريب في أن هذه تغيرات ذات أهمية بالغة، وتؤثر بالفعل في النظام الطبقي مثلما تؤثر في الحياة السياسية للمجتمعات الحديثة. وتأثرت هذه التغيرات ذاتها تأثرا شديدا بالعولمة.

ولكن من الأهمية بالدرجة نفسها بيان أن نمو الانعكاسية الاجتماعية ينتج أشكالا من «التمييز المزدوج» الضار بالمستضعفين. إذ يضاف إلى نتائج الحرمان في الماضي تجريد هؤلاء من أهلية الاندماج الانعكاسي داخل النظام الاجتماعي الأوسع. وتكون آليات الاستبعاد هنا اجتماعية ونفسية على السواء. أو لنقل بعبارة أخرى إنها لا تعني فقط الإخضاع لأنماط سلطة مصدرها التحكم التقاني في المنظومات المرتكزة على المعرفة، بل تصيب أيضا سلامة وحدة النفس. وهذا موضوع لدي الكثير مما سأقوله عنه في الأبواب الأخيرة.

ميلاد سياسة الحياة

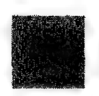
النظرة السياسية لليسار ـ ومن ثم النظرة المضادة لدى اليمين ـ تركزت دائما على فكرة التحرر. والتحرر يعني الحرية، أو بمعنى أصح الحريات بأنواعها المختلفة: تحرر من التقليد، ومن قيود الماضي، وتحرر من السلطة التعسفية، وتحرر من ضغوط الفقر المادي أو الحرمان. وتعتبر سياسة التحرر هي سياسة فرص الحياة. إنها سياسة معنية بتعزيز الاستقلال الذاتي للعمل.

وواضح أن السياسات التحررية تظل محتفظة بأهميتها بالنسبة لأي برنامج سياسي راديكالي. ولكنها ترتبط اليوم بسلسلة من الاهتمامات تولدت عن التغيرات التي عرضنا لها توا ـ أعني التحلل من التقليد، علاوة على تلاشي الطبيعة. وتثير هذه الاهتمامات قضايا سياسة الحياة. ومن ثم فإن سياسة الحياة، والنزاعات والصراعات المرتبطة بها، هي سياسة تتعلق بالكيفية التي ينبغي أن نعيش بها في عالم يتعين فيه أن نختار، بمعنى من المعاني، أو أن نقرر أمرنا إزاء كل شيء اعتدنا في السابق أن نراه طبيعيا (أو تقليديا).

وسياسة الحياة سياسة هوية مثلما هي سياسة اختيار. وإن أحد الأسباب التي من أجلها عزف العامة من الناس عن الجدل الدائر بين اليمين واليسار هو أن هذا الجدل لم يتناول مجالات العمل الجديدة. وسوف نقع في خطأ أساسي إذا نظرنا إلى الحياة باعتبارها فقط موضوعا يهم أهل الوفرة. ولعل العكس هو الصحيح في بعض النواحي. إن بعض الجماعات الأشد فقرا في جميع أنحاء العالم، وليس فقط في المجتمعات المتقدمة، يواجهون اليوم بحدة مشكلات التحرر من التقليد. وهكذا تعزف نساء كثيرات اليوم عن فكرة الزواج وبأعداد كبيرة، ويقترن هذا الموقف بتأكيد الاستقلال الذاتي، ويعملن على إعادة صياغة حياتهن، بيد أن كثيرات أصبحن جزءا من «الفقراء الجدد» خاصة إذا كانت المرأة «العائل المتوحد» لشؤون المنزل. ويجدن أنفسهن على الرغم من تدني وضعهن الاقتصادي مدعوات ليكن رائدات لأشكال جديدة من الحياة المنزلية وصلة الرحم.

وسياسة الحياة ليست، أو ليست فقط، سياسة تتعلق بالشخص في ذاته. ذلك لأن العوامل المتضمنة أضحت عامة شاملة لجوانب كثيرة من الحياة الاجتماعية، بما في ذلك عوامل ممتدة على فترة زمنية طويلة. فالاهتمامات الإيكولوجية وقضايا الحركة النسائية ذات أهمية كبرى في الصراعات السياسية وثيقة الصلة بالحياة، وإن لم تكن هي كل شيء فيها. ولا ريب في أن التفكير في ضوء مقتضيات سياسة الحياة يسهم في تفسير أسباب شهرتها الواسعة. إنها ردود أفعال إزاء ـ مثلما هي اشتباكات مع ـ عالم لم يعد التقليد تحديدا فيه تقليديا، ولم تعد الطبيعة على حالها طبيعية.

وتشتمل سياسة الحياة أيضا على مجالات أيضا مألوفة تماما من الاهتمامات السياسية: مثال ذلك قضايا العمل والنشاط الاقتصادي. فقد ظل العمل حتى عهد قريب جدا يراه الكثيرون قدرا، شأنه في ذلك شأن مجالات أخرى كثيرة من الحياة الاجتماعية. إذ يمكن للغالبية العظمى من الرجال أن يتوقعوا بأن يكونوا جزءا من قوة العمل المأجور أطول مدة من حياتهم، بينما النساء غالبا ما يكون قدرهن البيت. ومن ثم كان الاحتجاج ضد هذا «القدر» بدافع تحرري أولا وقبل كل شيء. وتجلى هذا بصدق في الحركة النقابية التي تطورت بقوة بين العمال اليدويين. إذ عايش هؤلاء أكثر من أي طرف آخر،



العمل من حيث هو طائفة من الشروط والظروف التي يتقبلونها بتسليم، والتي لا توفر سوى القليل من الاستقلال الذاتي للنشاط. ويصدق هذا أيضا على الأشكال الباكرة للحركة النسائية.

ولكن العمل في أيامنا هذه لم يعد ينظر إليه، حتى بين أكثر الفئات حرمانا، باعتباره قدرا (وإن كانت البطالة على النقيض). ويروج إدراك انعكاسي على نطاق واسع بأن ما نعتبره اليوم «العمل» يتحدد معناه بطريقة أوضح وأرحب مما كان مألوفا في السابق، وأن العمل فكرة إشكالية وخلافية. ونظرا إلى التغيرات التي طرأت على البنية الطبقية، نجد عددا أقل من الناس هم الذين يواصلون على نحو تلقائي مهن آبائهم، أو ممن يمثلون نموذجا لطرائق العمل المتجانسة. وأوضح لنا انخراط أعداد كبيرة من النساء في قوة العمل أن ثمة قرارات يتعين اتخاذها، وأولويات محددة ليس فقط بشأن محاولة الحصول على وظيفة ما دون غيرها، بل أيضا الاهتمام بمكانة العمل بالمقارنة بغيره في ضوء قيم الحياة. وثمة عوامل أخرى كثيرة وثيقة الصلة بالموضوع. مثال ذلك واقع أن أعدادا كبيرة من الشباب يقضون سنوات في التعليم العالي مما يلغي النقلة «الطبيعية» بين المدرسة والعمل. وكم من الطلاب الآن يجوبون العالم قبل بذل أي محاولة لدخول سوق العمل. وقد نجد آخرين من كبار السن يفعلون الشيء نفسه في مرحلة متأخرة من حياتهم.

وتعني سياسة الحياة بالتحديات التي تواجه الإنسانية الجمعية. إذ لا تقتصر فقط على الكيفية التي يتخذ فيها الأفراد قراراتهم عندما تكون الخيارات المطروحة أمامهم أكثر مما كانت عليه الحال في السابق. وسبق أن قال البعض إن الأزمة الإيكولوجية بالنسبة إلينا اليوم مثل الأزمة الرأسمالية بالنسبة للأشكال الباكرة للمجتمع الصناعي. حقا إن هذه فكرة تنطوي على شيء، ولكن التعبير عنه جاء بأسلوب لا يمثل حجة دامغة. إن الرأسمالية في نهاية المطاف لم تمن بالهزيمة على نحو ما توقع وتمنى الاشتراكيون. علاوة على هذا فإن القضايا الإيكولوجية التي تثير انزعاجنا لا يمكن لنا أن نفهمها كمسائل خاصة بالبيئة فقط. إنها علامة، مثلما هي تعبير، عن مركزية المشكلات السياسية للحياة. إنها تطرح وبقوة مسائل يتعين علينا مواجهتها بعد أن أصبح «التقدم» سلاحا ذا حدين، وبعد أن اضطلعنا بمسؤوليات جديدة إزاء أجيال المستقبل، وبعد أن ظهرت أزمات أخلاقية، بحيث أن آليات النمو الاقتصادي المطرد إما أن تحثنا على أن نطرحها جانبا وإما أن نكبتها.

التغير الاجتماعي ودور الثقة النشطة

النظام الاجتماعي المتحرر من التقليد نظام يصبح السكان فيه أكثر نشاطا وانعكاسية، وإن كان لابد أن نفهم معنى «انعكاسي» على النحو الصحيح. إذ حينما يفقد الماضي سيطرته، أو يصبح «سببا» واحدا من بين أسباب أخرى لعمل ما يعمله المرء، فإن العادات الموجودة سابقا لن تكون سوى مرشد محدود لأفعالنا. ويصبح المستقبل في هذه الحالة مهيأ للعديد من «السيناريوهات» وموضوع اهتمام ملزم لنا. وهنا، وفي سياق فقدان اليقين المصنوع تكون المسألة الجوهرية هي مسالة توليد ثقة نشطة - ثقة في الآخرين أو في المؤسسات (بما في ذلك المؤسسات السياسية) التي يتعين إنشاؤها على نحو فعال، وبناء على التفاوض.

وتعني الثقة النشطة، في ارتباط بمجتمع يضم بشرا ذوي جد واجتهاد، مفهوما عن السياسية التوليدية التجديدية المنتجة، وهي سياسة وثيقة الصلة جدا باهتمامات سياسة الحياة. واستخدام المفهوم هنا قصد كشف التباين بينه والأفكار التقليدية الجامدة لدى اليسار واليمين. وتعني السياسة التوليدية عددا من الملابسات:

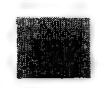
١ـ ترسيخ الظروف التي يمكن فيها إنجاز النتائج المنشودة، ولندع الآن ما هو مرغوب ومن الراغب كشيء أشبه بالصندوق الأسود. ويتحقق هذا من دون أن تكون «القمة» مصدر تحديد الرغبات أو إنجاز النتائج.

٢ـ خلق الأماكن التي يمكن أن نبني وندعم فيها الثقة النشطة سواء داخل مؤسسات الحكومة أو في إدارات مرتبطة بها.

٣ـ منح الاستقلال الذاتي لمن يتأثرون ببرامج أو سياسات محددة، والعمل، في الواقع، على تطوير مثل هذا الاستقلال الذاتي داخل سياقات كثيرة.

٤ـ توليد مصادر تدعم وتعزز الاستقلال الذاتي بما في ذلك الثروة المادية. والقضية الجوهرية هنا هي الموارد التي توطد وترقى بالإنتاجية بالمعنى الواسع المبين سلفا.

٥ـ العمل على لامركزية السلطة السياسية. إذ أن اللامركزية هي شرط الفعالية السياسية ضمانا لتدفق المعلومات من القاعدة إلى القمة، والاعتراف بالاستقلال الذاتي. بيد أن حالة الشد والجذب بين اللامركزية والمركز السياسي لا تنطبق عليها لعبة الحاصل ـ صفر. وجدير بالذكر أن اللامركزية يمكن أن تعزز أحيانا سلطة المركز، سواء بسبب البدائل السياسية أو لأنها تخلق شرعية زائدة.



وبناء على الوصف السابق، لن تكون السياسة التوليدية قاصرة على المجال السياسي الرسمي، بل ستشمل مجالات تثار فيها قضايا سياسية، وتتعين الاستجابة لها. وترتبط الثقة النشطة ارتباطا وثيقا بمفهوم السياسة التوليدية. ونظرا إلى أن هذه الثقة لم تعد تعتمد على انحيازات مسلم بها سابقا، فإنها أكثر احتمالا وارتباطا بسياقها عن الأشكال السابقة من علاقات الثقة. إنها لا تعني بالضرورة المساواة، ولكنها لا تنسجم مع حالة الانصياع النابعة من الأشكال التقليدية لمكانة الإنسان. وتستلزم الثقة النشطة مزيدا من «وضوح» العلاقات الاجتماعية، ولكنها تعمل كذلك على زيادة مثل هذه الرؤية الواضحة.

وجدير بالملاحظة أنه في ظل التحديث الانعكاسي، يعيش عدد كبير من الناس داخل «الفضاء العقلاني» ذاته. وتشكل القضايا السياسية موضوعا أحادي النمط في تنوع من الارتباطات الانعكاسية (أو حالات فك الارتباط) بالعالم الأوسع. ويؤكد بعض المفكرين أن قضايا سياسة رسم السياسات أضحت شديدة التعقد بحيث لا يستطيع أن يملك ناصيتها سوى قلة من المتخصصين. ولكن إذا نظرنا من زاوية أخرى يبين لنا أنه لم يحدث أبدا في ماضي الزمان أن كانت المعلومات بشأن الأحداث والمشكلات الراهنة موضوعا للجدل العام، وعلى نحو ممتد زمانيا أكثر مما هو حادث في الوقت الحالي.

وإن طبيعة الثقة النشطة القائمة على الاحتمال والتفاوض لا تعني أن تأييد الأحزاب السياسية الرسمية سوف يصبح متقلبا، على الرغم من أن هذا قد يكون الحال في بعض السياقات. ولكن تحتل الصدارة قضايا الإذعان العامة. إذ حيثما تصبح السياسة القومية واحدة من بين نقاط أخرى كثيرة هي المرجع لحياة الفرد، فسوف يكون بإمكان كثيرين أن لا يعيروا آذانا صاغية لما يجري في المجال السياسي «التقليدي». ومع هذا فإن «فض المؤالفة» وصرف النظر بعيدا قد يكون مصاحبا ليقظة مميزة إزاء قضايا يراها المرء أمرا مهما. وقد تأتي ظواهر الأحداث أحيانا على النقيض، إذ قد يبدي كثيرون قدرا من الاهتمام بالكيفية التي يحكمون بها أكثر مما كانت عليه الحال في فترة التحديث البسيط.

ولا ريب في أن ثمة نقطة إضافية لمصلحة الديموقراطية الليبرالية، ألا وهي أن يكون بوسع المرء أيضا أن «يضبط المؤالفة»، أي أن يوجه اهتمامه نحو نقطة ما ويغفل السياسة في أغلب أو كل الوقت. ويقول في هذا الصدد

نوربرتو بوبيو: «النظم التي تسعى إلى أن تكون «ديموقراطية جدا» وتوسع السياسة الرسمية لتشمل الكثير من مجالات الحياة تتحول بالفعل إلى نظم لا ديموقراطية» (٦). ولكن في عالم يتصف الناس فيه بالجد والاجتهاد يعرف نية غالبية الناس في أغلب الأوقات أغلب ما تعرفه الحكومات. ولا ريب في أن مثل هذا الوضع يفيد في صد وتوقيف سياسات تريد الحكومة أن تشرع في تطبيقها. ولكنه قد يعني أيضا، عندما تحدث عملية «ضبط المؤالفة» وتوجيه الاهتمام، توفر مزيدا من الدعم أكثر مما كان متوقعا.

والأثر الرئيسي هنا هو انتشار وقع «المنظومات المجردة» على حياتنا اليوم. إذ مع الوقع المزدوج لتأثيرات العولمة والتحلل من التقليد تغدو جوانب كثيرة من حياتنا اليومية مفرغة من المهارات المتطورة محليا وقد غزتها منظومات خبير المعرفة. والملاحظ أن التغيرات الثورية في زماننا لم تحدث في الغالب الأعم داخل النطاق السياسي التقليدي بقدر ما حدثت على امتداد خطوط المنازعات الناجمة عن التفاعل بين التحولات المحلية والكوكبية. وأراني أتحدث هنا عن شيء أعمق من واقع التحول التقاني في حياة البشر، وإن بدا بعيد المنال. وتتضمن المنظومات المجردة التقانة، ولكنها تشتمل كذلك على أي شكل من أشكال معارف الخبير التي تحل محل الفنون أو القدرات المحلية الأصيلة.

وتلعب الخبرة دورا متزايدا في الحياة الاجتماعية. ويتشابك هذا الدور في جديلة واحدة مع الانعكاسية. إذ لم تعد الخبرة الامتياز الوحيد للخبراء. ولا يستطيع أي إنسان في أي حالة من الحالات أن يكون خبيرا في أكثر من مجال محدود للغاية. إن أي خبير يغدو من العامة في مواجهة الكثرة العديدة من المنظومات المجردة الأخرى التي تؤثر في حياته. ومع هذا فإن بإمكان أي امرئ عادي، من حيث المبدأ، وكذا الممارسة، أن يكتسب معارف الخبير لتطبيقها في إطار الأنشطة الاجتماعية. وتفترض جميع أشكال الخبرة توافر الثقة النشطة، مادام أي ادعاء بالسلطة يأتي في موازاة السلطات الأخرى، كما أن الخبراء أنفسهم غالبا ما يختلفون بعضهم مع بعض.

والمعروف أن رؤية سان سيمون عن المستقبل والتي أسهمت في إلهام المفكرين عن الاشتراكية، تصورت أن الحياة السياسية ينبغي أن يوجهها الخبراء، وهم في هذه الحالة العلماء والمهندسون. ولكن هذه الفكرة تحولت، في جميع الأحوال، إلى فكرة فارغة من أي مضمون. ولكنها كانت مجدية



فقط من حيث علاقتها بالتحديث البسيط وقتما كان من المفترض أن يولد العلم والتقانة حقائق لا تقبل الجدل، إذ لا يمكن اختزال السياسة إلى مجرد الخبرة. كذلك لا يمكن للخبرة أن تستديم مزاعم المشروعية الممكنة في نظم سلطة أكثر تقليدية، وذلك لأسباب متباينة. لا يملك الخبير أكثر من ادعاء بالسلطة مشروط، ذلك لأن آراء الخبير يمكن أن يناهضها آخرون مكافئون له من حيث أسباب الثقة. ونعرف أن حالة المعرفة في أغلب المجالات تتحول سريعا جدا، ومن ثم فإن ما يتأكد بصدق في وقت معين يمكن أن يصبح سريعا شيئا باليا. علاوة على هذا، فإن الخبرة في عصر الانعكاسية الاجتماعية لا تبقي دائرة الاختصاص الوحيدة للخبير. وإن أي اختصاصي يزهو بمعارف وثيقة الصلة بالمهام العملية للحياة الاجتماعية سوف تتضاءل أسباب زهوه بعد أن تصبح معارفه شائعة، حتى إن بدت في صورة ناقصة. وجدير بالذكر هنا أن مكانة العلم ذاته ـ وقد كان العلم محوريا خلال المراحل الأولى من تطور المؤسسات الحديثة ـ أصابها التخريب بفعل نزعة الشك التي هي القوة المحركة للمشروع العلمي.

والملاحظ أن هذه النقطة الأخيرة ذات أهمية عملية واسعة المدى. مثال ذلك أن الشخص الذي يعاني مشكلات صحية قد يتجه أولا إلى مجال العلم التقليدي والتقانة الطبية لحل هذه المشكلات، ويتبع التشخيص الطبي الأول بشأنها. ولكن على خلفية من آليات الثقة النشطة يجد نفسه مدفوعا نحو استكشاف رأي ثان أو ثالث. ذلك أنه توجد خارج نطاق الطب التقليدي مجموعة من المعالجات البديلة وعلاجات تتجاذب الاهتمام. ولهذا فإن من يعانون المرض يفكرون في كل من هذه العلاجات ويستشعرون بداخلهم صراعا بشأنها ـ إذ توجد على سبيل المثال أنواع كثيرة مختلفة من العلاجات النفسية يصل بعضها إلى حد الزعم بالقدرة على شفاء الأمراض البدنية. وطبعي لا يوجد خبير عمدة لجميع الخبراء لكي يكون الرائد وقائد الطريق.

وإزاء هذا الوضع، تنشب المعضلات بأنيابها عميقا. وقد يتشبث الناس في سياقات مختلفة بالوسائل المعتمدة الراسخة في إنجاز أمورنا – في قضايا الطب والانحياز السياسي، والنظام الغذائي والممارسات الجنسية وغيرها كثير. ولكن يظل من العسير ألا نكون على وعي بأن أي نمط لأسلوب الحياة ـ مهما كان تقليديا ـ ما هو إلا واحد من بين أشكال أخرى محتملة من الحياة.

وهنا قد تخرس العادة إمكان ظهور الثقة النشطة في مثل هذه الملابسات. ولكن طبيعة العادات التي لا أساس لها يدعمها، إذا ما قورنت بأنماط نشاط أخرى أكثر تقليدية تعني أنه في حالات التوتر أو الأزمة، شخصية كانت أو جمعية، يمكن سحب الثقة سريعا من مجال، وتوظيفها في مجال آخر.

نصادف جميع هذه السمات في مجالات الحياة الشخصية والعاطفية، إذ يجب أن تتولد الثقة من خلال الارتباط النشط مع الآخر أو الآخرين في العلاقات بين الجنسين أو بين الآباء والأطفال. ويرى كثيرون أن الزواج تغير طابعه جذريا. إذ أصبح علامة عامة على إيلاء ثقة نشطة بين طرفين. ولقد كنا حتى بضع عقود مضت لا نسمع غير عبارات إنشائية قليلة عن «الالتزام» في الحياة الشخصية. وسادت نظرة مفادها أن الزواج «حالة طبيعية»، سواء أكان المتحدث متزوجا أم لا. ولقد كان الزواج من قبل التزاما حسب تحديد المعايير الاجتماعية له. ولم يكن الالتزام بحاجة إلى عزله خارجا ومناقشته على نحو ما أصبح شائعا اليوم.

ولعل دور الثقة النشطة في العلاقات بين الوالدين والأطفال غير واضحة، ولكنها ليست دون ذلك أهمية. فسلطة الوالدين على أطفالهما بين جماعات كثيرة أقل تحديدا مما كان مألوفا. وهذا هو، تحديدا، ما كان يستثير مشاعر اليأس بين أكثر الكتاب نزوعا إلى المحافظة. وأيا كانت ملابسات ودلالات هذا التغير على نطاق واسع، إلا أن هذا الوضع هو واحد من بين أوضاع أخرى كثيرة، حيث بدأت علاقات الوالدين بأطفالهما تخضع أكثر فأكثر للتفاوض بين الجانبين. إن الأطفال حتى منذ نعومة أظفارهم يشعرون بقدر من الاستقلال الذاتي في علاقاتهم مع الكبار المحيطين بهم أكثر مما كانت عليه الحال في السابق. وليس من قبيل المصادفة أن كشفت السنوات الأخيرة عن الحجم الكبير لما يصيب الأطفال من إساءة في علاقات شاذة، وهو ما ظل خافيا مستورا في الماضي. ونشهد كذلك حوارا واسعا على نطاق العالم بشأن حقوق الطفل. وإن ما قد يبدو للناقد المحافظ انهيارا مرفوضا في سلطة الأبوين، وفي الالتزام البنوي، إنما هو مسألة أكثر تعقدا من أي دلالة يشير إليها مثل هذا التفسير المتشائم. إن سلطة الأبوين على أطفالهما أقل تحكمية مما كان مألوفا. وأصبح مطلوب من الأبوين أن يفسرا أفعالهما سواء لأطفالهما أو لآخرين. وكم من التوترات والمشكلات التي تنشأ في مجالات

أخرى تواجه عملية التحرر من التقليد. ولكن لا يلزم عن هذا القول بأن سلطة الأبوين في ضعف مطرد. إنها قد تتعزز إذا ما ارتكزت على الرضا أكثر مما ترتكز على أسلوب الفرض المباشر للسلطة.

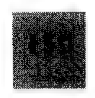
إن إقحام المنظومات المجردة في الحياة الاجتماعية وكذلك ما تفضي إليه هذه الظاهرة من ردود أفعال، لا يؤثر فقط في الحياة المحلية والذاتية الشخصية وحدهما، إذ تمتد هذه التأثيرات وتنتشر حتى تصيب أكثر النظم الكوكبية شمولا بما في ذلك السياقات المختلفة للمخاطرة ذات العواقب بالغة الأثر.

فقدان اليقين المصنوع وبيئات المخاطرة الكوكبية

ثمة أربعة سياقات رئيسية نواجه فيها مخاطر العواقب بالغة الأثر الناجمة عن اتساع فقدان اليقين المصنوع، ويتوافق كل منها مع أحد الأبعاد المؤسسية للحداثة، وهذا ما سوف أحاول بيانه.

يتعلق الأول بأثر التطور الاجتماعي الحديث في المنظومات الإيكولوجية للعالم. لقد أصبحت علاقتنا بالبيئة علاقة إشكالية من نواح عديدة. إذ إن الموارد المادية اللازمة لاستدامة الحياة البشرية، وبخاصة أسلوب الحياة في المناطق الصناعية في العالم، مهددة بالخطر على الأرجح خلال مستقبل متوسط المدى. وأكد التقرير الأصلي لنادي روما الأخطار التي تتهدد الموارد غير القابلة للاستدامة. ولكن نلحظ اليوم اتجاه أنصار البيئة إلى التأكيد أكثر على قدرة العالم على التخلص من النفايات. ونعرف جميعا قائمة الأخطار: احتمال تفاقم احترار كوكب الأرض نتيجة إنتاج ما يسمى «غازات الدفيئة»، ونفاد غشاء الأوزون، وتدمير الغابات المطيرة، والتصحر، وتسمم المياه إلى درجة سوف توقف على الأرجح عمليات التجدد الحيوي فيها.

وتتعلق الأزمة الثانية بتفاقم الفقر على نطاق واسع ـ وهو ما يصفه البعض بعبارة «محرقة الفقر». حقا الإحصاءات ليست دقيقة، ولكن أيا كانت طريقة حسابها، إلا أنها تكشف عن مستويات من الحرمان مثيرة للانزعاج. ونعرف أن أكثر من ٢٠ بالمائة من سكان العالم يعيشون في ظروف الفقر المطلق، وهو ما يمكن تعريفه بأنه حالة يتعذر فيها على الناس الوفاء بأهم الاحتياجات السياسية اللازمة للبقاء وبشكل منتظم.



وإن أسباب الفقر على نطاق الكوكب أسباب مركبة، ويتعذر تفسير الاتجاه العام للتغيير. وولى الزمان الذي كنا فيه نلوم انتشار الرأسمالية لما تسببه من مظالم على الصعيد الكوكبي، هذا على الرغم من توافر قدر من الشك في أن الأسواق الرأسمالية تؤدي غالبا إلى استقطاب عمليات توزيع الثروات والدخول. وبدا واضحا أيضا أن غياب التنمية الاقتصادية هو دائما علة الإفقار، ولكن العلة هي أحيانا التنمية ذاتها. إذ حينما يشرع بلد في إنجاز مشروع تنموي مثل بناء سد أو مصنع أو غيره يتحطم نتيجة له أسلوب حياة ربما كان شديد التواضع من حيث التعبير الاقتصادي، ولكنه يملك قدرات الاستدامة الذاتية والتنظيم تأسيسا على التقليد المحلي (٧).

ويجد الناس على الأرجح أنفسهم، بعد أن يضاروا بهذا الشكل، في حالة من الفقر النسبي حتى إن تحسنت قليلا مستويات حياتهم المادية. لقد تناثروا داخل مجتمع غير مهيئين له جيدا، وتحولوا فيه إلى مهمشين. ونعرف أن الفقر النسبي فكرة سيئة السمعة لما تنطوي عليه من مراوغة، وهي في ذلك أسوأ من عبارة الحرمان المطلق. ويذهب البعض إلى أن الفقر في جميع صوره هو فقر نسبي، ومن ثم يضفون على المفهوم تحديدا مرنا. وإذا احتكمنا إلى المعايير العادية التي تشتمل على التشخيص الرسمي للفقر، نجد أن ملايين الناس في أغنى المجتمعات فقراء أيضا.

مصدر ثالث للأزمة هو انتشار أسلحة الدمار الشامل، مقترنا بحالات يلوح فيه إمكان استخدام العنف الجمعي. حقا إن انتهاء الحرب الباردة حد من إمكان وقوع مواجهة نووية يمكن أن تدمر الحياة البشرية على الأرض. بيد أن الخطر لم ينتف تماما. وتوجد الآن حوالى خمس عشرة دولة تملك أسلحة نووية. وتزايد العدد منذ نهاية الحرب الباردة بسبب ظهور عدد من الأمم النووية الجديدة عقب سقوط الاتحاد السوفييتي. وبات انتشار الأسلحة النووية أمرا مرجحا نظرا إلى الأعداد الكبيرة من المفاعلات «السلمية» الموجودة الآن، ولها قدرة على إنتاج البلوتونيوم، علاوة على التجارة العالمية ذات الصلة عمليا في هذا الشأن.

وتمثل مشكلة العنف، وكيف نحد منه أو نحول دونه، واحدة من أصعب القضايا التي ظهرت بعد تلاشي المواجهة بين القوتين العظميين. ونعرف جميعا (انعكاسيا) أننا نعيش الآن في نظام عالمي جديد، بيد أنه يبدو عالما

مثيرا للقلق شأن القديم. وليست المشكلة مجرد تراكم العتاد العسكري، بل تفاقم التوترات المحلية في عدد من المناطق، والمقترنة في الغالب بانقسامات قومية ودينية وعرقية. وبات واضحا في ضوء الماضي، أن احتمالات الحرب الباردة، على الرغم من أخطارها الطاغية، في بعض المجالات كانت قوة استقرار في كثير من المناطق في العالم.

ويعتبر العنف أولا وقبل كل شيء، من حيث نطاقه ومداه، مشكلة مرتبطة بالنظام العسكري الكوكبي. ولكنه أيضا شيء يقع في الكثير من شؤون الحياة الدنيوية. مثال ذلك، العنف الذي يمارسه الرجال ضد المرأة خارج نطاق الحرب، إذ نراه ظاهرة غاية في الأهمية والخطر. وإذا ما كانت هناك، كما قالت مارلين فرنش «حربا ضد المرأة»، فإنها ليست حربا قاصرة على جزء بذاته من كوكب الأرض (٨).

مصدر رابع للأزمة الكوكبية يتعلق بالقمع واسع النطاق للحقوق الديموقراطية و«عجز أعداد متزايدة من الناس عن تطوير ولو جانب ضئيل من إمكاناتهم البشرية» (٩). ويبدو أن نظام الحكم العسكري على طريق الأفول. ولكن كان لا يزال هناك حتى عام ١٩٩٣ أكثر من خمسين نظام حكم عسكري في أنحاء مختلفة من العالم. وتفيد منظمة العفو الدولية أنه يوجد في أكثر من ثمانين بلدا في مختلف أنحاء المعمورة نزلاء أودعوا السجون بتهم تتعلق بقضايا الرأي ـ لا لشيء سوى الدين أو اللغة أو الأصل العرقي.

توجد روابط وثيقة هنا مع الفئات السابقة. فقد أبقت الحرب الباردة على حوار يتسم بالرياء بشأن «الحقوق الديموقراطية» خلال فترة بدا خلالها هذا المصطلح فارغا من المعنى ـ إذ كان عباءة للمصالح الاستراتيجية لقوة عظمى. وأوضحت الحكومات الأمريكية المتعاقبة بأنها لن تتسامح مع نظم الحكم التي تتناقض مع مصالح الولايات المتحدة ـ وعمدت إلى إثارة القلاقل بقوة في بلدان رأت أنها لا تتوافق مع هذه المصالح. وأعلن الاتحاد السوفييتي دعمه «للديموقراطية» بصوت عال يضارع صوت خصومه العالميين. والتزم في الوقت ذاته سياسات محكومة أساسا بالاهتمامات الجيوبوليتيكية.

وأفاد انتهاء الحرب الباردة بأن أوضح أن ثمة عوامل هيكلية أساسية في المجتمع الكوكبي هي التي تدفع إلى إنكار الحقوق الديموقراطية. إن قمع الديموقراطية لم يكن فقط مجرد ظاهرة للحرب الباردة، ولا حتى ظاهرة

للتسلط السياسي. إن الكثيرين من البشر «عاجزون عن تطوير ولو جزءا ضئيلا من إمكاناتهم البشرية»، سواء بسبب الفقر المفروض عليهم قسرا، أو بسبب طبيعة القيود التي تفرضها عليهم ظروفهم المعيشية.

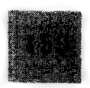
إن المجموعات الأربع من «المساوئ» الكوكبية التي ميزناها سالفا ترتبط بأبعاد مؤسسية مختلفة للحضارة الحديثة، على نحو ما يوضحه الرسم التخطيطي ـ الشكل (١).

(رأسمالية)	استقطاب اقتصادي	أخطار إيكولوجية	(تصنيع)
(الإشراف)	إنكار للحقوق الديموقراطية	خطر حرب واسعة النطاق	(وسائل العنف)

الشكل (١)

إن انتشار الحداثة على الصعيد الكوكبي دفعت إليه في الأساس دينامية المشروع الرأسمالي، كما أكد دائما اليسار، (ويتفق على هذا الآن اليمين واليسار على السواء). ولكن العالم الحديث ليس رأسماليا فقط، وإنما يشتمل أيضا على أبعاد هيكلية كما حاولت أن أوضح ببعض التفصيل في أعمال أخرى. وتضم هذه الأبعاد «النزعة الصناعية» كنمط للإنتاج يحرك علاقتنا المتغيرة مع الطبيعة المادية. وهناك بُعد السيطرة على القوة العسكرية وعلى وسائل العنف. ثم التحكم في المعلومات أو «الإشراف» كوسيلة لتوليد قوة إدارية.

والسؤال الذي يتعين أن تطرحه الراديكالية السياسية في موازاة هذه الأبعاد، والعلاقة بكل من بيئات المخاطر الأربع هو: ما الأشكال الاجتماعية ـ السياسية البديلة التي يمكن أن توجد؟ سوف أبني غالبية الجزء الباقي من الكتاب على الإجابات المحتملة عن هذا السؤال، والتي ألمحت إليها في الرسم التخطيطي التالي ـ الشكل (٢):



(الرأسمالية)	اقتصاد ما بعد الندرة	طبيعة إنسانية الصفات	(النزعة الصناعية)
(الإشراف)	ديموقراطية الحوار	سلطة قائمة على التفاوض	(وسائل العنف)

الشكل (٢)

١ـ كانت فكرة اقتصاد ما بعد الندرة، في إحدى صيغها على أي حال، فكرة بارزة بين بضع صيغ للماركسية. وصادفت سخرية باعتبار أنها فكرة طوباوية. وسخر بها هنا المعنيون بتقديم الخيار الاقتصادي الأكثر «واقعية» بشأن السيطرة الإدارية على الاقتصاد. ولكن انقلب الوضع الآن، إذ فقدت فكرة إخضاع الحياة الاقتصادية لإدارة مركزية وثائق اعتمادها الراديكالية. ونجد في المقابل أن مفهوم اقتصاد ما بعد الندرة، كما سأحاول أن أوضح في الباب التالي، لم يعد مفهوما طوباويا خالصا، وإنما يمكن أن نتناوله، شأن الإمكانات السياسية الأخرى التي عرضناها هنا، من خلال موقف الواقعية الطوباوية. نعم إن له قسمات طوباوية، ولكنه ليس غير واقعي لأنه يتوافق مع اتجاهات جديرة بالملاحظة.

لقد كانت الفكرة الماركسية عن مجتمع ما بعد الندرة تصورا لحقبة من الوفرة العالمية، ومن المتوقع أن تختفي فيه الندرة. وطبيعي أنها في ثوبها هذا تعد فكرة طوباوية خالصة، ولا تقدم أي صفقة بشأن الوضع الكوكبي حيث المطلوب هو الحفاظ على الموارد وليس نموها غير المحدود. وإن مفهوم ما بعد الندرة، كما أستخدمه هنا، يعني شيئا مغايرا، إنه يشير إلى وضع، أو إن شئت الدقة إلى أوضاع مركبة، لم يعد النمو الاقتصادي فيها هو الشيء الذي له أهمية طاغية.

إن عبارة ما بعد الندرة لا تعني غياب الندرة، إذ ستظل هناك دائما وأبدا سلعا لها امتيازها. وتظهر الاتجاهات نحو اقتصاد الندرة حيث تبدو عمليات التراكم وكأنها تهدد أو تدمر أساليب الحياة القيمة، وحيث يصبح التراكم

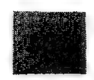
بوضوح معوقا للإنتاج، أي حين يكون هناك نمو زائد عن الحد يفضي إلى عواقب اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، دون المستوى الأمثل المنشود. وكذلك حين يشرع الأفراد أو الجماعات داخل نطاق سياسة الحياة في اتخاذ قرارات بشأن أسلوب الحياة، فتحد من أو تناهض بفعالية إنجاز أقصى عائد اقتصادي ممكن.

والملاحظ أن أي محاولة للتصدي للتفاوت أو لعدم المساواة الاقتصادية، ارتبطت ارتباطا وثيقا في المجتمعات المتقدمة بزيادة رفاه الدولة، وتحول لب اهتمام الاشتراكية إلى الدفاع. وسوف أناقش قضايا عدم المساواة في باب تال داخل سياق مشكلات دولة الرفاه. ولكنني سأدفع بأن مثل هذه المناقشة لا يمكن أن تجري بمعزل عن مشكلات أوسع تختص بالفقر على صعيد كوكبي.

٢ ـ تدخل الإيكولوجيا ضمن عملية إضفاء الصفات الإنسانية على الطبيعة. ولكن ينبغي تناول القضايا الإيكولوجية بالطريقة الواردة في تحليلنا لعملية التحرر من التقليد. إذ انتهت الطبيعة بالنسبة لنا في موازاة التقليد. وليس في الإمكان أن نحدد بدقة النقطة التي انتهت عندها «بيئتنا الطبيعية» بفعل عملية تجريد الطبيعة من طبيعتها. ولكن يمكن القول إن العلاقة القديمة بين البشر والطبيعة تحطمت وانعكس اتجاهها عند نقطة ما على مدى القرن التاسع عشر. ويساورنا القلق الآن بشأن ما فعلناه بالطبيعة بدلا من أن نعنى أولا بما يمكن أن تسديه إلينا الطبيعة.

وإن مواجهة مشكلة أنسنة الطبيعة تعنى أن نبدأ من وجود «الطبيعة اللدنة» ـ الطبيعة كما هي مجسدة داخل نظام تقليدي. إذ نادرا ما يمكن حسم قراراتنا بشأن ما يتعين أن نبقيه أو أن نكابد من أجل استعادته، بالرجوع إلى ما هو قائم وموجود، مستقلا عن البشر. إن قضايا نفاد الموارد وتدمير البيئة يمكن تحليلها أحيانا في ضوء مدى انحرافها عن الدورات الطبيعية للتجدد. ولكن مسألة الحفاظ، أو التجديد وإعادة البناء، في مجالات أخرى - أي فيما يتعلق بالتقليد والطبيعة معا - تقتضي التصدي لمشكلة كيف نتلاءم مع الماضي ونفسره بالنسبة لصور متباينة عن مستقبل منشود.

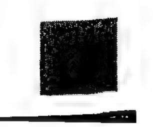
٣ ـ الحروب الدائرة على نطاق واسع الآن تهدد البيئة، مثلما تدمر الأشكال السلمية للتقانة. ولم يكن الأمر دائما على هذا النحو. ونجد هنا رابطة تربط بين التصنيع وشن الحروب. ذلك أن تقانة صناعة الأسلحة قادرة



على تدمير مساحات شاسعة من الأراضي أو تلويث الغلاف الغازي المحيط بالأرض. وأكثر من هذا أن أي تبادل نووي محدود يمكن أن يخلق الظروف لحدوث «الشتاء النووي» ـ هذا غير مخاطر أخرى ذات عواقب بالغة الخطر، وإن كان لا أحد يعرف حقيقة ما الذي يمكن أن يحدث. وهناك أشكال أخرى من الصناعات الحربية مثل صناعة الأسلحة الكيماوية التي تسبب تلوثا كثيفا وشاملا. ومن يدرى ما الذي تخبئه السنوات العشر أو العشرين أو المائة القادمة من المزيد من تطوير الأسلحة؟

وإذا كان العنف يعني استخدام القوة البدنية لكي يحقق المرء أغراضه، فإنه بذلك يعتبر حدثا يوميا طبيعيا وليس شيئا مرتبطا فقط بالحرب أو بالقوة العسكرية. ولا ريب في أن أي نظرية سياسية معيارية عن العنف لا يسعها إلا أن تعنى فقط بالسلم، أو أن يتعين عليها أن تتجاوز حدود موقف افتراضي يقضي بانتفاء الحروب إذ نشأت في عالم اليوم، وكما سوف أوضح، علاقة جديدة بين العنف من ناحية، وإمكان الاتصال الحواري من ناحية أخرى. وتصدق هذه العلاقة من حيث المبدأ على جميع أشكال العنف ابتداء من العنف المنزلي وحتى الحرب.

٤ـ هل يمكن أن ينشأ نظام اجتماعي خال من العنف؟ هذه فكرة طوباوية بطبيعة الحال. بيد أن إمكان العمل بنشاط من أجل خفض مستويات العنف في المجالات الاجتماعية ابتداء من الحق الشخصي ووصولا إلى المجال الكوكبي، هو إمكان واقعي، وهو أيضا في مجالات أخرى إمكان ينطوي على مخاطر بالغة العواقب، ولكنه يمثل ضرورة لا غنى عنها يقينا، إذا ما أرادت الإنسانية لنفسها البقاء وتجاوز مرحلة خطرة تلوح أمامها الآن. وتمثل السلطة المرتكزة على التفاوض الوجه الآخر لاستخدام القوة والعنف، فضلا عن أنها ظاهرة وثيقة جدا بالديموقراطية. ذلك أن المقرطة لا تنفصل عن قدرات الدولة الإشرافية وغيرها من التنظيمات في العالم الحديث الراهن. وهذا هو البعد الرابع للمؤسسات الحديثة المشار إليها آنفا. ولذلك سأتناول في الباب القادم قضية الديموقراطية وأشكالها واحتمالاتها.



٩ نظريتان عن المقرطة

شعبية الديموقراطية

فجأة اكتشف كل فرد منا الديموقراطية، وظلت العاطفة نحو قيام حكومة ديموقراطية زمنا طويلا علامة مميزة للفلسفات السياسية الليبرالية. غير أن النزعة المحافظة والاشتراكية الثورية ظلتا دائما على مبعدة. ولكن، هل يوجد الآن مفكرون سياسيون ديموقراطيون بمعنى أو بآخر؟

حتى هؤلاء، من أمثال بعض الكتاب الليبراليين الجدد ممن لديهم شكوك إزاء فعالية المؤسسات الديموقراطية الرسمية، أصبحوا دعاة للمقرطة أي لتطبيق الديموقراطية. ويرى هؤلاء أن السوق تمد حدود الديموقراطية إلى آماد تعجز عن الوصول إليها السياسة الديموقراطية. علاوة على هذا، فإن الحماس العالمي الشامل للديموقراطية ليس محصورا داخل النطاق النظري. فقد ظهرت في بلدان كثيرة في مختلف أنحاء العالم منذ مطلع القرن العشرين تحركات تحاول إبدال الحكومات الاستبدادية أو نظم حكم الحزب الواحد بنظام حكم متعدد

«الكثير من التغيرات الأهم التي تؤثر في حياة الناس اليوم لا تنشأ داخل الإطار السياسي الرسمي».

المؤلف

الأحزاب. مثال ذلك أنه على مدى الفترة من ١٩٨٩ وحتى منتصف ١٩٩٣ ضمت أفريقيا وحدها أكثر من عشرين بلدا تسعى إلى تطبيق النظام المؤسسي وإدخال المؤسسات البرلمانية الديموقراطية.

لماذا أصبحت الديموقراطية الآن شعبية بدرجة أو بأخرى؟ كيف ندرك مفهوم الديموقراطية على أحسن وجه؟ وما توقعاتنا لمستقبل تطورها على نحو ما تبدو لنا من زاوية نظر الواقعية الطوباوية؟

ثمة نهجان متباينان يمكن أن نتناول بهما أول هذه الأسئلة. الأول، وأسميه النهج التقليدي ـ وأقصد به وجهة نظر فرنسيس فوكوياما وإن لم يقصر عليه وحده دون سواه. والملاحظ أن النظرة التقليدية عن الديموقراطية تعلي من قيمة زوال البدائل التاريخية، أو هذه هي حال الرؤية الفلسفية عند فوكوياما. إذ أصبحت الديموقراطية في نظره مطلبا عالميا شعبيا اليوم، لأنها ببساطة افضل نظام سياسي حققه البشر. وهذا ما تبينته غالبية الأمم والشعوب. لقد سقطت الفاشية منذ زمن طويل، وأفل نجم الشيوعية، وعجز أي نظام عسكري عن توليد نظام حكم فعال. ولم يبق غير الديموقراطية الليبرالية قرينة الرأسمالية في المجال الاقتصادي. ويتحمس البعض لهذا الوضع، ويقبله آخرون (من أمثال فوكوياما) ولكن مع قدر من التكيف والترويض.

وغني عن البيان أن النظرة التقليدية عن الديموقراطية ليست جديدة. مرحى مرتين للديموقراطية... هكذا أعرب إي. إم. فورستر بأسلوبه في عرض الأمور. ولكن هذا لا يداني أسلوب ماكس فيبر المتقد حماسة مع مطلع القرن العشرين، حيث أعطى الديموقراطية صبغة سوسيولوجية صلبة. تأثر فيبر بنقد الديموقراطية وبالإنتاج الرأسمالي المرتهن بالنزعة المحافظة القديمة، وإن لم يقبله. فالديموقراطية تسمح للناس بالتصويت لاتخاذ قرار بشأن من يتولى حكمهم. ويمكن كذلك، في ظروف معينة، أن تساعد على ظهور قادة سياسيين أكفاء. وتسمح بقدر معين من الاختيار وهو ما لا يسمح به نظام الحزب الواحد. وهذا أيضا ما تحققه الأسواق الرأسمالية بالمقارنة بالاقتصاد المملوك اجتماعيا. وبعد أن قال فيبر كل هذا يرى أن الديموقراطية عمل موحش، ومجتمع بورجوازي متوسط القدر وعاطل من البطولة.

والملاحظ أن الغالبية العظمى ممن يلتزمون النهج التقليدي حرروا أنفسهم من قيم البسالة والمغامرة الأرستقراطية التي أضفت صبغتها على تقييم فيبر للديموقراطية. وإن ما يميز التفسير التقليدي اليوم هو أنه أصبح عقيدة مع تفكك النظام الشيوعي. ويجري استخدامه ليساعد في تفسير هذا التفكك.

ويمكن عرض هذا التفسير وكأنه يعبر عن نظرية اللحاق بالديموقراطية. إذ يذهب هذا إلى أن الثورات التي وقعت في شرق أوروبا إنما وقعت لأن النظام الشيوعي أصبح نظاما تسلطيا على نحو غير مقبول، وظهر أنه غير كفء اقتصاديا، ومن ثم لم يكن بحاجة إلى أن يُهاجم من الخارج إذ كانت أسباب انهياره داخلية في الأساس. وإذا كانت الثورات السابقة ضد الاستبداد الشيوعي منيت بالفشل في شرق أوروبا، فقد نجحت الحركات المناهضة الآن (وحققت نجاحا فاق كل التوقعات) لأن النظام في إجماله بلغ أعلى مراحل التهرؤ. شعرت أوروبا الشرقية بالحاجة إلى اللحاق بالغرب وتهيأت لها الآن الفرصة على الأقل لتحقيق ذلك. ويتبقى سؤال واحد بشأن النظرة التقليدية - وإن كان سؤالا خطرا وصعبا. والسؤال هو متى يمكن للمجتمعات الشيوعية السابقة، وما إذا كان بإمكانها، أن تلحق بالديموقراطيات الليبرالية الغربية؟ ويصدق الشيء ذاته على بلدان العالم الثالث، هل سيكون بإمكانها أن تمضي على طول الطريق الذي وطئته الديموقراطيات الغربية؟ وطبيعي أنه ليس بالطريق الذي يفضي إلى الاشتراكية، ذلك لأن البدائل الآن، ومثلما كان يحب الماركسيون الحديث عن الاشتراكية، بديلان فقط: إما الديموقراطية الليبرالية قرينة الرأسمالية، أو الركود.

تتسم الصيغة التي قدم بها فوكوياما نظرته بالجرأة والقوة، وهو ما يفتقر إليه منافسوه. إذ يرى فوكوياما أن الديموقراطية الليبرالية تعتبر مؤشرا على نهاية المطاف للتطور الأيديولوجي للبشرية «الصيغة النهائية لنظام الحكم البشري»:

«سقطت حكومات قوية على مدى العقدين الأخيرين، ابتداء من أمريكا اللاتينية، وحتى شرق أوروبا، ومن الاتحاد السوفييتي وحتى الشرق الأوسط. وعلى الرغم من أن سقوطها لم يفسح المجال في جميع الأحوال لقيام ديموقراطيات ليبرالية مستقرة، إلا أن الديموقراطية الليبرالية تظل الأمل السياسي المتسق الوحيد الذي امتد ليشمل مناطق وثقافات مختلفة على صعيد الكوكب» (١).

لماذا إذن تحولت دول قوية إلى دول ضعيفة؟ يقول فوكوياما إن النظام التسلطي، سواء أكان يمينيا أم يساريا سقط لعجزه عن تطوير شرعية كافية لسلطانه. فإن مثل هذه النظم لا تملك رصيدا من الإرادة الحسنة التي تمثل هاديا لها في مختلف العهود، كما تفتقر إلى المرونة التي تتحلى بها الديموقراطيات الليبرالية. وثمة قسمة مهمة تميز انهيار الحكم التسلطي في عهدنا الراهن، ألا وهي أن انتقال السلطة جرى من دون سفك دماء - بما في ذلك بلدان شرق أوروبا بوجه خاص. وعلى الرغم من أن هذا الانسحاب الطوعي من السلطة استثارته عادة أوضاع نقدية محددة، إلا أنه أصبح ممكنا في نهاية المطاف بسبب تزايد الإيمان بأن الديموقراطية هي المصدر الشرعي الوحيد للسلطة في العالم الحديث. وإن العقم الاقتصادي الذي أصاب الاتحاد السوفييتي كشف في الواقع ضعفه الأساسي وافتقاره إلى الشرعية.

ويختلف فوكوياما عن بعض الكتاب الآخرين الذين نظروا إلى الليبرالية والديموقراطية نظرة لا تخلو من توتر. ذلك أن فوكوياما يرى أن المكونين الاثنين للديموقراطية الليبرالية مرتبطان ببعضهما ارتباطا وثيقا. فالليبرالية هي سيادة القانون، والإقرار بحق حرية التعبير وحق حرية التملك. والديموقراطية هي حق جميع المواطنين في الانتخاب وتشكيل روابطهم السياسية. ويمكن النظر إلى هذا الحق باعتباره واحدا من بين حقوق ليبرالية أخرى كثيرة - وإن كان أهمها. ومن هنا نبعت الرابطة الوثيقة بين الليبرالية والديموقراطية. بيد أن الديموقراطية ذاتها لا يمكن تحديدها إلا بأسلوب إجرائي إذ لا يمكن جعلها واقعا جوهريا على نحو ما حاولت الدول الشيوعية. فالدولة تكون ديموقراطية «إذا منحت شعبها حق اختيار نظام حكمه عن طريق الاقتراع السري الدوري، وانتخابات متعددة الأحزاب، على أساس حق التصويت الشامل والمتكافئ».

وتوجد بالمثل رابطة وثيقة وواضحة بين الديموقراطية الليبرالية والرأسمالية وهذه الرابطة ليست، كما يدفع الليبراليون الجدد، رابطة اقتصادية. ويقول هنا فوكوياما، يجب العودة إلى هيجل. إن التقدم العالمي للديموقراطية الليبرالية رهن فهم التاريخ باعتباره «صراعا» من أجل الإقرار. وإذا كانت الرغبة في الإقرار تمر بتقلبات عديدة ومتباينة إلا أنها في الحقبة البورجوازية جزء راسخ في المعتقدات الليبرالية، إذ ترتكز على الاعتراف بأن

كل فرد له حق الحياة في استقلال ذاتي وكرامة. وتخلق الديموقراطية الليبرالية بالاشتراك مع الرأسمالية قدرا عظيما من الوفرة المادية. غير أن القوة المحركة للمقرطة ليست هي الثروة، بل «الغاية غير المادية تماما في الاعتراف بحريتنا». إن الديموقراطية الليبرالية تعترف بالبشر جميعا من خلال منحهم حقوقهم وحمايتها. ويرى أن الديموقراطية الليبرالية والرأسمالية مرتهنان ببعضهما لأن التنمية الاقتصادية تعزز ظروف الاستغلال الذاتي الفردي. وإن النمو الاقتصادي، الذي يحفزه العلم والتقانة ويمدانه بالقوة الدافعة، يستلزم نظاما تعليميا متقدما. ولا ريب في أن التعليم العام من شأنه أن يحرر «مطلبا محددا» بالاعتراف بالحقوق التي لا تجد مكانا لها بين الجماعات الأفقر والأقل تعليما».

ولكن إلى أي حد يمكن لمثل هذا العالم الاجتماعي للديموقراطية الليبرالية المظفرة أن يكون عالما مشبعا للرغبة في العيش فيه؟ يخلص فوكوياما هنا إلى نتائج تذكرنا بماكس فيبر، ويعتمد مثلما اعتمد فيبر على نيتشه. وكان نيتشه قد ذهب إلى أن البسالة والبطولة والنبالة بل والفضيلة صفات لا يمكن اكتسابها إلا في المجتمعات الأرستقراطية. ويعني المجتمع البورجوازي - التوسط والاعتدال - ونجد هنا أكثر من صدى للنزعة المحافظة القديمة يتردد فيما يقوله فوكوياما. ويعرض كذلك قدرا من التماثل مع الانتقادات المحافظة الأخيرة للنسبية الأخلاقية. إذ ربما لا يوجد شيء يتجاوز الديموقراطية الليبرالية، غير أن مثل هذا النظام يفرز مشكلاته وأسباب ضعفه:

«الفكر الحديث لا يفترض حواجز تحول دون اشتعال حرب في المستقبل ضد الديموقراطية الليبرالية يشنها أولئك الذين تربوا بين أحضانها. إن النزعة النسبية - أي تلك العقيدة التي تقرر أن جميع القيم نسبية تماما وتهاجم «جميع الآفاق المستقبلية ذات الامتياز» - لابد وأن ينتهي بها الأمر إلى العمل على تقويض قيم الديموقراطية والتسامح على السواء. وليست النزعة النسبية سلاحا يمكن للمرء أن يصوبه انتقائيا ضد أعداء يختارهم. وإنما هي سلاح ينطلق دون تمييز، ولا يصيب فقط أركان «النزعات الاستبدادية والعقائد الجامدة وجوانب اليقين في التقليد الغربي، بل تصيب كذلك تأكيد ذلك التقليد على التسامح والتنوع وحرية الفكر أيضا».

وأيا كان الرأي بالنسبة إلى موضوع «الصراع من أجل الاعتراف»، فإن فكر فوكوياما يختلف من زاوية مهمة عن التفسيرات الليبرالية الجديدة لصعود الرأسمالية والديموقراطية. ذلك أنه لا يفترض أن النزعة الفردية الاقتصادية تربط الاثنين معا. إذ ليس السعي من أجل المصلحة الذاتية في الأسواق التنافسية هو ما يفسر انتشار الديموقراطية، وإنما المقرطة، أي تطبيق الديموقراطية، لها أصول مستقلة إلى حد كبير تتعلق بالرغبة في الاستقلال الذاتي والاحترام. وهذه نظرة سوف أدعمها لاحقا. غير أن آراء فوكوياما تنطوي على مظاهر قصور خطيرة في نواحٍ أخرى.

يذهب فوكوياما إلى أن الرأسمالية مرتبطة بالديموقراطية لأنها تسمح بالاستقلال الذاتي الأساسي الذي يهيئ إمكان تعميم الاحترام المتبادل. بيد أن موقف فوكوياما ينطوي على ما يسميه «التراكم دون نهاية». ولكن هل يقيننا أن «التراكم دون نهاية» له تناقضاته الخاصة التي تعادل في خطرها، إن لم تتجاوز، خطر تناقضات الديموقراطية الليبرالية؟ نحن لا نجد في مناقشة فوكوياما مكانا حقيقيا للاعتبارات الإيكولوجية، وإنما كل ما يقوله هو أن الرأسمالية لم تدمر البيئة على نحو ما فعلت الشيوعية.

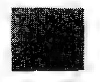
علاوة على هذا، ليس من السهل أن نتبين في ضوء نظرية فوكوياما لماذا تسارعت عملية المقرطة وراجت بسرعة كبيرة خلال السنوات الأخيرة. إنه يناقش عمليات طويلة المدى، فنحن جميعا اليوم ورثة «الثورات البورجوازية التي بدأت منذ أربعين سنة مضت». إذن لماذا كان على العالم أن يقضي كل هذه الحقبة ليدرك ما أدركه الآن؟ الإجابة الوحيدة التي قدمها فوكوياما، أو قدمها في الحقيقة أنصار النظرة التقليدية، هي وجود انحرافات على طول الطريق. ولم تول البشرية، إلا مؤخرا جدا، اهتماما كبيرا للبدائل الأخرى التاريخية الزائفة. إذ التمست النزعة المحافظة القديمة سبيلا لإعاقة تطور المجتمع البورجوازي. بينما أرادت الشيوعية أن تتجاوز ذلك قبل أن تهتز الأرض من تحتها. ومن ثم كان لابد لعملية المقرطة العامة أن تنتظر حتى تسقط هاتان الغمامتان عن الأعين.

وهذا تفسير بادي الضعف. كذلك حال تفسير فوكوياما لما سوف تواجهه الديموقراطية الليبرالية من آلام. إن مشكلة نسبية القيم مشكلة واقعية جدا. ولكن فوكوياما لا يتتبع دلالاتها وآثارها على الإطلاق سواء

فلسفيا أو اجتماعيا. هل نسبية القيم نتاج الديموقراطية الليبرالية كما يقول هو، أم هي وبدرجة أكبر محصلة انتشار الأسواق الرأسمالية؟ ذلك أن الاقتصاد الرأسمالي، وكما يؤكد الليبراليون الجدد، ليس عامل احترام للأخلاق أو للقيم، سوى ما كان منها أصيلا في العقد.

كذلك مسألة النزعة العدمية التي يلمح إليها فوكوياما، شأنها شأن «التراكم دون نهاية» يمكن أن تكون أكثر إزعاجا مما يظن. وإذا كان النقد الذي وجهه المحافظون الجدد إلى النزعة النسبية صحيحا، فإن تدمير الفضائل التقليدية سيفضي إلى انهيار كبير وربما انهيار يتعذر إصلاحه للتضامن الاجتماعي. ويفرط فوكوياما في حديثه عن اندثار قيم البطولة والصراع الرجولي، وهي فضائل طالما أعجب بها فيبر. بيد أن الخطر الذي يتهدد النظام الاجتماعي على أيدي المغامرين المحبطين الساخطين ربما يكون أقل كثيرا من الخطر الذي يمثله مذهب المتعة المستشري أو الخطر الناجم عن السعي القسري من أجل نجاح مادي وقد تحول إلى شيء بغيض.

ويبدو أن فوكوياما يتصور أن الصعاب التي تواجه الديموقراطية الليبرالية، حسبما يعتقد، ماثلة على الطريق في مكان ما مستقبلا، حال أن تصبح عملية المقرطة واقعا شائعا ومطبقا في مختلف أرجاء العالم. ولكن نظم الحكم الديموقراطية الليبرالية تعاني على ما يبدو مشكلات في كل مكان. وها نحن نشهد في كثير من الديموقراطيات الليبرالية ما قد يصل إلى حد الاغتراب واسع النطاق عن المؤسسات السياسية، أو نشهد على الأقل حالة من اللامبالاة. لقد اضطربت أفضليات المقترع في غالبية البلدان الغربية. ويشعر الكثيرون بأن ما يجري داخل سياسات الحزب ليست له علاقة وثيقة بمشكلات أو بفرص حياتهم. وانتشر السخط من القيادات السياسية وتجاوز حدود الظاهرة الطارئة بالنسبة لجيل بذاته من القادة. وما هو أدهى وأمرّ، أنه على الرغم من واقع أن المعايير الديموقراطية الليبرالية قابلة للتطبيق على الصعيد العالمي، فإن الديموقراطية الليبرالية تظل محصورة أساسا في نطاق الدولة/الأمة. وهذه المفارقة التي سبق أن أشار إليها كانط، منذ سنوات كثيرة مضت، تصبح أكثر حدة من المعتاد في ضوء الجدليات الجديدة للعولمة.



نظرة بديلة

كل ما سبق يمثل سببا وجيها للشك، ليس فقط في وجهة نظر فوكوياما، بل في التفسير التقليدي للمقرطة عموما. وأود أن أقترح تفسيرا مغايرا ـ آمل أن يزودنا بتفسير مقنع لأسباب تحول الديموقراطية الليبرالية إلى رؤية عامة، علاوة على أن يوضح لنا السبب في أنها تعاني توترا في الوقت ذاته.

حري بنا، حسبما أرى، أن نفهم عمليات المقرطة في ضوء التغيرات الاجتماعية التي عرضتها في الباب السابق. ولنتأمل أولا التحولات في أوروبا الشرقية. كانت هذه بطبيعتها تحولات معقدة من حيث أصول نشأتها. بيد أنني أريد أن أعلق فقط على جوانب معينة منها. لقد كانت أحداث عام ١٩٨٩ من نواح رئيسية، على نحو ما أشار مراقبون كثيرون (بمن فيهم فوكوياما)، لا تشبه ثورات مطلع القرن العشرين. ولم يكن وجه الاختلاف فقط أنها ضد الاشتراكية، وليست باسمها. ولم تكن تقودها أحزاب ثورية منظمة، بل كانت في الغالب الأعم سلمية الطابع، كما أن سلطة الدولة تبخرت ولم يُطَح بها مباشرة.

وسبق أن أشار كثيرون إلى أثر الاتصالات الإلكترونية على التغيرات التي وقعت عام ١٩٨٩ (٢). وتعاقبت الأحداث وانتقلت سريعا من بلد إلى آخر. وربما ما كان لها أن تقع لولا الاتصالات الفورية عبر الإذاعة والتلفاز بخاصة ـ مع ملاحظة قدرة التلفاز كوسيط يعرض صيغا بصرية درامية تجمع أحداثا متناثرة لم يكن بالإمكان فهمها إلا في صورة مجردة. بيد أن الاتصالات الإلكترونية الفورية ليست سوى جانب واحد فقط من عمليات أوسع نطاقا للعولمة. ومن ثم فإن العولمة وما يقترن بها من تحولات في الحياة اليومية هي يقينا الأساس الذي ترتكز عليه الضغوط من أجل تحقيق المقرطة في فترتنا الراهنة.

إن «ضعف الدول القوية»، الذي يحدثنا عنه فوكوياما، لم يكن موجودا مع نشأة المجتمعات الشيوعية، بل تولد نتيجة الظروف المتغيرة في البيئة الأوسع للمجتمع الكوكبي. والملاحظ أن عمليات المقرطة تدفعها وتحركها الآن عملية توسع نطاق الانعكاسية الاجتماعية والتحرر من التقليد. ويمكن أن ندرك مع تقدم الانعكاسية أن «ضعف الدول القوية» لا يؤثر كثيرا في الدول القوية تحديدا، ذلك أن عمليات التغير على الصعيدين الكوكبي والمحلي تؤثر في جميع الدول، وليس بالضرورة أن تضعفها بطريقة أحادية الجانب، وإنما تغير وضع النطاق السياسي الرسمي.

وواضح أن الكثير من التغيرات الأهم التي تؤثر في حياة الناس اليوم لا تنشأ داخل الإطار السياسي الرسمي. ويمكنها في جزء منها فقط أن تتلاءم معها. وهذه فكرة محورية في هذا الكتاب. وتشكل هذه التغيرات الثورات الاجتماعية في عصرنا، والتي تحدثت عنها في الباب السابق. إنها تضغط من أجل، مثلما تمثل أيضا في جزء منها، عمليات المقرطة. بيد أن هذه التأثيرات والضغوط الدافعة إلى المقرطة تتقاطع مع المضمار السياسي وتشوش المنظومة الديموقراطية الليبرالية بقدر ما تقويها وتعززها.

وإن من أسباب جاذبية المؤسسات الديموقراطية الليبرالية، أنها تسمح للأفراد والجماعات بأن يتحرروا من النطاق السياسي، وليس لأنها تخلق ظروفا جديدة للشرعية. إذ نجد هنا من ناحية أن أعدادا كبيرة من الناس تتوفر لديهم انعكاسيا معلومات عن المجال السياسي افضل مما كان عليه الوضع سابقا. ونجد من ناحية أخرى أن هذا المجال يصبح بالنسبة لهم مرجعا من بين مراجع أخرى كثيرة محلية وكوكبية داخل نظام كوزموبوليتاني يدعم العولمة. ويؤثر هذا الوضع بصورة أساسية في المنظومات الديموقراطية الليبرالية وفي الدولة بشكل عام (٣). ولكن لا يلزم عن هذا القول بأن «ضعف الدول» يتحول إلى قوة لها، بمعكوس فرضية فوكوياما، بمعنى أن «الدولة الأقوى» هي دولة الحد الأدنى على نحو ما عرضته نظرية الليبرالية الجديدة. ويتمثل لنا هنا نطاق السياسة التوليدية المنتجة التي يلزم ربطها بعملية تقييم أوسع لسمات المقرطة، وليس القول بأنها تتوفر حيث تعنى الديموقراطية فقط الديموقراطية الليبرالية.

المشاركة والتمثيل والحوار

أتفق مع فيبر وبوبيو في أن الديموقراطية الليبرالية في جوهرها هي نظام تمثيلي. إنها صيغة لنظام حكم يتميز بانتخابات منتظمة، وبالاقتراع العام، وحرية الفكر، والحق العام في الترشح للمناصب أو تشكيل روابط سياسية. وطبعي أن نفهم الديموقراطية، حسب هذا التعريف، في إطار علاقتها بالتعددية والتعبير عن المصالح المتباينة.

ولهذا فإن من يهللون في حماس للديموقراطية الليبرالية لديهم كل الحق في ذلك. ولا ريب في أن الاتجاه إلى ترويج الديموقراطية الليبرالية مهم للغاية إذا نظرنا إليه في سياق الانهيار الواضح لنظم الحكم الاستبدادية



أو الشمولية. وبات معروفا الآن طبيعة القيود التي تنطوي عليها النظم الديموقراطية وسبق أن أفاض بشأنها النقد الموجه إليها من جانب المحافظين والاشتراكيين على السواء. وأيا كان الأمر فإن الديموقراطية النيابية تعني الحكم بواسطة جماعات تفصل مسافة بينها وبين الناخب العادي، وتخضع غالبا لهيمنة اهتمامات سياسية حزبية ثانوية.

وأحسب أن هذه المشكلات المتوطنة لا تفسر لنا ما تعانيه الديموقراطية من آلام في الوقت الراهن - نظرا إلى أن ظهورها باعتبارها موضوع الرهان الوحيد في المدينة يتوافق مع وضعها الموجع حتى داخل تلك المجتمعات التي تأصلت فيها. ولا تمثل هذه المشكلات مفتاحا يوضح لنا كيف يمكن لعملية المقرطة أن تتقدم أكثر وأكثر. وهنا لا نجد ما يقنعنا في الجدل الدائر الذي يقايض المشاركة بالتمثيل النيابي.

ومن ثم، فنحن بحاجة إلى النظر في اتجاه آخر مغاير - أي النظر إلى ما اصطلحت على تسميته ديموقراطية الحوار. وهذه ليست امتدادا للديموقراطية الليبرالية، ولا حتى تكملة لها. ولكنها من خلال التطبيق تخلق صيغا للتبادل الاجتماعي، والذي يسهم موضوعيا وربما بشكل حاسم، في إعادة بناء التضامن الاجتماعي. ولا تتعلق ديموقراطية الحوار أولا وأساسا بانتشار الحقوق ولا بتمثيل المصالح. وإنما تعنى بتطوير واطراد النزعة الكوزموبوليتانية الثقافية، كما تعتبر حجر أساس للرابطة بين الاستقلال الذاتي والتضامن اللذين تحدثت عنهما آنفا.

ولا تتخذ ديموقراطية الحوار الدولة مركزا لها، وإنما، وكما سوف أوضح، تنعكس عليها بطريقة مهمة. إذ نظرا إلى أن ديموقراطية الحوار تتخذ موقعها في سياق العولمة والانعكاسية الاجتماعية فإنها، وبحكم وضعها هذا، تشجع على مقرطة الديموقراطية داخل نطاق الحكم الديموقراطي الليبرالي.

ما الديموقراطية؟

نقطة البدء للتفكير في هذه القضايا تتمثل فيما شرع البعض أخيرا في تسميتها «ديموقراطية المداولة»، وهي تحديدا المقابل للديموقراطية الليبرالية. فالديموقراطية الليبرالية هي مجموعة من المؤسسات النيابية التي تهتدي بقيم معينة، ولكن ديموقراطية المداولة تهيئ طريقة للحصول، أو لمحاولة



الحصول، على اتفاق بشأن السياسات في المضمار السياسي. ويرى دافيد ميللر على سبيل المثال أن المثل الأعلى للمداولة «يبدأ من مسلمة تفيد بأن الأفضليات السياسية سيجري بينها نزاع، وأن الهدف من المؤسسات الديموقراطية هو بالضرورة حسم هذا النزاع». ويقول مرددا كلام جورغن هابرماس، «لكي يكون حسم النزاع ديموقراطيا يجب أن يجري من خلال مناقشة صريحة وغير قسرية للقضية موضوع الخلاف بهدف الوصول إلى حكم متفق عليه». وليس القصد أن يتم الاتفاق مباشرة من خلال هذا النقاش. ويمكن أخذ الأصوات، ولكن الشيء المهم أن يصل المشاركون إلى حكم على أساس ما سمعوه من حوار وما قالوه.

ويمايز ميللر مفهوم المداولة في الديموقراطية عن مفهوم آخر معرفي ينسب أحيانا إلى كوندورسيه وروسو وآخرين. وتؤكد النظرة المعرفية عن الديموقراطية على وجود إرادة عامة، كما تفترض أن هذه الإرادة يمكن أن تتحقق بإجراءات ديموقراطية. معنى هذا الإيمان بأن الإجابة الصحيحة يمكن الوصول إليها بشأن قضايا تواجه المجتمع السياسي. ويذهب دعاة ديموقراطية المداولة إلى أن مثل هذه النظرة تضع معيارا يستحيل على المؤسسات الديموقراطية الوفاء به. ويفيد نهج المداولة بوجود كثير من القضايا سواء منها ما لا تتوافر له إجابة صحيحة وحيدة، أو منها ما له حلول وليست معفاة تماما من أي مناوأة وثمة وسائل عدة يمكن من خلالها الوصول إلى اتفاق في ديموقراطية المداولة. إذ يمكن للمشاركين الاتفاق بشأن معيار أو معايير توجه تقييمهم لعدد من القرارات السياسية المحددة، أو الاتفاق بشأن إجراء يمكن اتخاذه فيما يتعلق بالحالات الخلافية. ويفيد مفهوم المداولة التأكيد على الطريقة التي يجري بها الحوار الصريح ليشمل جميع وجهات النظر، والاستماع إليها لكفالة شرعية النتيجة حين يبين للمتحاورين أنها تعكس حوارهم فيما سبق. ولن يكون التأكيد على المداولة من حيث هي إجراء استكشافي بحثا عن إجابة صحيحة (٤).

ويجري تحديد الديموقراطية في هذا الفهم تأسيسا على المداولة العامة بشأن قضايا السياسة وليس على أساس ما إذا كان كل فرد أو أن ليس كل فرد له حق المشاركة فيها. ومن ثم يمكن الوفاء بشروط ديموقراطية المداولة داخل النظام النيابي عن طريق شفافية ما يفعله النواب المنتخبون. ويجري

الالتزام بالإجراءات الانتخابية العادية لدعم إمكان الإقالة إذا ما عارضت قطاعات أوسع من الناس كيفية الوصول إلى اتفاقات بذاتها، أو عارضت السياسات المنفذة على أساسها.

وهذا النهج له آثار مهمة على مقرطة الديموقراطية. ففي نظام اجتماعي انعكاسي متزايد حيث الناس أحرار في تجاهل السياسة حين يشاءون، لن يتسنى الاحتفاظ بالشرعية السياسية لمجرد وجود جهاز ديموقراطي للتصويت وتمثيل نيابي وبرلمانات. ومن ثم يتعين من أجل خلق هذه الشرعية والحفاظ عليها أن تصبح مبادئ ديموقراطية المداولة أكثر فأكثر أهمية. ففي ظروف التحديث البسيط حيث السكان مستقرون نسبيا، وتسود أعراف أو عادات محلية يمكن للشرعية أن تعتمد في جزء منها على الرمزية التقليدية، لا يوجد من يقلق كثيرا بشأن ما يجري وراء الكواليس. وأكثر من هذا، إن جميع أنواع المحسوبيات، بل والفساد السائد، يمكنها ليس فقط البقاء، بل أن تصبح الأسلوب المقبول لأداء الأعمال داخل القيادة السياسية. مثال ذلك إن فرض الضرائب وغير ذلك من موارد تستخدمها الحكومة أو أجهزة الدولة يمكن تحصيلها من دون محاسبة ذات بال من جانب الشعب لمعرفة مصارفها.

ومن المفترض أن تكون البرلمانات والمجالس التشريعية في النظام الديموقراطي الليبرالي هي الساحات العامة حيث يجري الاتفاق بشأن الموضوعات المتعلقة برسم السياسات. ولكن يتباين مدى انفتاح هذه المجالس وقبولها للتفتيش من جانب الجمهور. ومن ثم تكون عرضة إما لهيمنة النزعة الانقسامية للسياسات الحزبية وإما أن تكون في جوهرها جمعيات لإدارة الجدل الخاص. ولكن تطبيق ديموقراطية المداولة سوف يعني المزيد من الشفافية في كثير من مجالات الحكم ـ وليس دون ذلك أهمية مجال إنتاج الموارد.

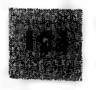
وينحصر فهم ميللر لديموقراطية المداولة داخل الإطار السياسي الرسمي. بيد أننا اليوم بحاجة إلى أن نفكر في إمكان نظم أكبر كثيرا من المقرطة المتحققة فعليا والممكنة. وتتعلق مثل هذه النظم بمجالين متقاطعين للتغيير، وتبدو حياتنا داخلهما آخذة في التغير من أساسها: الحياة اليومية من ناحية، ومنظومات العولمة من ناحية أخرى. وجدير بنا ونحن نبحث المقرطة في هذين المجالين أن لا ننسى الرابطة التقليدية التي تجمع بين الديموقراطية ومجال المداولة. ولكن الجانب الأهم هنا هو الانفتاح على المداولة وليس مكان

وقوعها. وهذا هو السبب في أنني أتحدث عن المقرطة باعتبارها التوسع (الفعلي والممكن) لديموقراطية الحوار - وهذا هو الوضع الذي تتوافر فيه درجة متقدمة من الاستقلال الذاتي للاتصال، وحيث يشكل مثل هذا الاتصال حوارا يصوغ السياسات والأنشطة.

وديموقراطية الحوار ليست هي حالة مثالية للكلام. إذ أولا لا ترتبط المقرطة الحوارية بفرضية فلسفية متعالية. وأنا لا أذهب مذهب هابرماس الذي افترض أن مثل هذه المقرطة يتضمنها فعل الكلام أو الحوار. وإنما على العكس، إذ إن إمكان ديموقراطية الحوار يتحقق من خلال الانعكاسية الاجتماعية من حيث هي شرط لكل من الأنشطة اليومية وثبات أشكال أكبر من التنظيم الجمعي. ثانيا، ليست ديموقراطية الحوار موجهة بالضرورة من أجل تحقيق توافق الآراء، وإنما نقول ما يقوله مفكرو ديموقراطية المداولة من أن القضايا الأكثر سياسية داخل وخارج النطاق السياسي الرسمي هي تحديدا تلك القضايا التي من المرجح أن تظل موضوع صراع ومنافسة. وتفترض ديموقراطية الحوار مقدما أن الحوار داخل ساحة عامة هو فقط الذي يهيئ وسيلة للعيش مع الآخر في علاقة تتسم بالتسامح المتبادل - سواء أكان هذا الآخر فردا أم مجتمعا كوكبيا من المؤمنين بعقيدة دينية.

لذلك تتخذ ديموقراطية الحوار موقف المعارضة لجميع أنماط النزعات الأصولية. ويمثل هذا الموقف في الحقيقة جانبا أساسيا من أهميتها داخل نظام اجتماعي قائم على الانعكاسية المتقدمة. ولا يعني هذا أن جميع الانقسامات أو النزاعات يمكن التغلب عليها عن طريق الحوار ـ بل هذا بعيد تماما. وهذا لا يعني أيضا أن الحوار داخل أي نظام أو علاقة لا بد من أن يكون متصلا، وإنما ينبغي أن نفهم الحوار باعتباره القدرة على خلق ثقة نشطة من خلال تقييم الآخر في وحدته المتكاملة. والثقة هنا هي وسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية في الزمان والمكان. إنها تدعم ذلك «الصمت الضروري» الذي يسمح للأفراد أو للجماعات أن ينعموا بحياتهم مع وجودهم في علاقة اجتماعية مع الآخر أو الآخرين.

وترتكز النظرية السياسية الليبرالية على فكرة وجوب الحفاظ على الفصل بين الدولة والمجتمع المدني. وقد يبدو أن مصير الاشتراكية نشأ عن هذه الفرضية، إذ خرقت الاشتراكية هذا المبدأ كما أوضح ذلك بوبيو في



محاولتها المغالاة في المقرطة. ذلك لأننا إن لم نبق على غالبية جوانب الحياة خارج النطاق السياسي، تنزع الدولة إلى مد سلطانها إليها، ومن ثم تتحول إلى حكم الفرد المطلق (الأوتوقراطية).

ويعتبر الحفاظ على الفصل بين الدولة والمجتمع المدني في الحقيقة إسهاما أساسيا من جانب الديموقراطية الليبرالية ـ وسبق لي أن أكدت ذلك. ومعنى هذا أن بإمكان الأفراد تجاهل المضمار السياسي إذا ما أرادوا ذلك. وأرى لزاما هنا أن أعود مرة ثانية إلى العمليات المترابطة التي تجمع بين العولمة والانعكاسية وتحول الحياة اليومية. إذ بينما تساعد هذه العمليات على ذيوع الحركة نحو الديموقراطية الليبرالية إلا أنه يتعذر احتواؤها بأي وسيلة داخل الإطار السياسي التقليدي. ويتعاظم في الوقت ذاته السخط من المؤسسات الديموقراطية الليبرالية، وربما للأسباب ذاتها حين تتخذ هذه المؤسسات طابعا عاما. ويفيق الناس من أوهام «السياسة» بعد أن أضحت مجالات أساسية من مجالات الحياة الاجتماعية غير متوافقة مع أي حقل من حقول السلطة السياسية المتاحة. والملاحظ أن بعض هذه المجالات كان بمقدورها انعكاسيا أن تكون لها السيادة، والبعض الآخر يمثل مصدرا للخطر. ولا يمكن لسلطة المستهلك أن تحل محل مثل هذه السلطة الغائبة كما يفترض الليبراليون الجدد. ذلك لأن الحاجات مشروطة بالتسليع الرأسمالي تماما مثلما أنها تؤثر فيها من خلال احتياجات السوق. والأهم من ذلك أن التجديد التقاني الذي تحفزه عملية التطور الرأسمالي يغير جوانب أساسية من الحياة الاجتماعية. والمعروف أن الأسواق الرأسمالية ذاتها لا توفر أي معلومات عن كيفية مواجهة هذا التحول ولا كيفية التعامل معه وعلاجه. ويحدث في بعض الحالات أن نجد الديموقراطية الليبرالية مقترنة بدولة الرفاه تضيف أو تضاعف من مظاهر العجز هذه لا أن تحد منها أو تخفف من وطأتها.

ديموقراطيات الحوار

تتقدم ديموقراطية الحوار اليوم في أربعة مجالات مترابطة خارج الإطار السياسي الرسمي. وإن ما يحدث في كل مجال يؤثر بدوره في السياسات التقليدية (وغالبا ما يتسبب في مشكلات لها). ولنا في كل من الحالتين أن

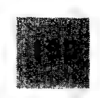
نتحدث الآن فقط عن اتجاهات المقرطة وتوليد فرص لتجديد الراديكالية السياسية. بيد أننا في الوقت ذاته محاصرون بمعضلات ومشكلات واتجاهات أساسية مضادة.

هناك أولا مضمار الحياة الشخصية الخاضع لتحولات كثيرة اليوم نتيجة لأسباب أشرنا إليها سابقا. ونعرف أن عمليات التحرر من التقليد وتوسع الانعكاسية من شأنها أن تغير الطابع السابق للزواج والعلاقات الشخصية والصداقة والعلاقات بين الآباء والأبناء وصلات الرحم. وإن هذه التغيرات، شأن جميع التغيرات الأخرى التي ناقشناها، تتردد أصداؤها حول العالم بدرجة كبيرة على الرغم مما بينها من تباينات كثيرة حسب السياق.

والملاحظ في مجال الحياة الشخصية أن المجتمع بعد التقليدي كلما تطور أكثر تنشأ أكثر حركة في اتجاه ما يمكن أن نسميه «العلاقة الخالصة» في العلاقات الشخصية وفى الزواج والأسرة. وحري أن نفهم العلاقة الخالصة باعتبارها نمطا أمثل بالمعنى الاجتماعي لها. إنها حالة محددة تتجه نحوها العلاقات الاجتماعية الفعلية، وليست وصفا كاملا لأي سياق واقعي للنشاط. فالعلاقة الخالصة علاقة ندخلها وندعمها ونستديمها لذاتها - بغية الحصول على العائد الذي يتحقق نتيجة الارتباط بآخر أو آخرين.

إن تكوين العلاقات الخالصة وكفالة اطرادها يختصران الطريق نحو الثقة النشطة. والتماس السبيل، لكي نعرف ولمواكبة الآخر، يعتمد في المجالات المختلفة على ما نتوسمه من وحدة وسلامة. إذ تتوقف العلاقة على من عساه أن يكون الشخص الآخر، وليس على دور اجتماعي محدد، أو على ما يفعله الآخر في الحياة. ولهذا يمثل الزواج عادة تشابكا للأدوار. ولا يزال كذلك بطبيعة الحال في حالات تجريبية كثيرة. ونظرا إلى أن ما يفعله الرجال مختلف تماما عما تفعله النساء فقد أصبح الزواج في جوهره تقسيما للعمل. ولهذا فقد كانت القاعدة أن الأفراد المشاركين في الزواج يعمدون في الغالب إلى تنظيمه. ولا يمثل الزواج استهلالا جديدا ومحاولة لدعم هذا الجديد. وهكذا بدا الزواج دائما أشبه بحالة من حالات الطبيعة.

وتغير الزواج تغيرا رئيسيا على مدى النصف الثاني من القرن العشرين في البلدان الغربية بخاصة، وفي العالم أيضا إلى حد ما. إنه من حيث القاعدة والمبدأ على أي حال لقاء بين متكافئين وليس علاقة أبوية. ويمثل

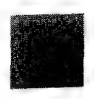


رابطة عاطفية يجرى صوغها ودعمها على أساس من الجاذبية الشخصية والعلاقة الخاصة والعاطفة، وليس لأسباب اقتصادية. ويجري العمل بجدية ليحقق ثمرته على أيدي الزوجين.

وكلما اتجه الزواج أكثر نحو أن يكون علاقة خالصة أصبح، اكثر، رمزا عاما محددا لتلك العلاقة. ولا يسع المرء إلا القول إن الزواج في مثل هذه الحالة يفقد دلالته وأهميته، ذلك لأن طابعه الرمزي قد يكون طابعا مهما اجتماعيا ويشكل صيغة إلزام قانوني. بيد أن نجاحه بدأ يعتمد أكثر فأكثر على معايير واحدة بالنسبة لمن اختاروا شراكة الحياة ـ أي شراكة تنسجم مع سياق علاقة الجزاء المتبادل. وهنا يصبح الزواج فارغا من مضمونه التقليدي (٥).

ودوام العلاقة الخالصة، سواء في مجال الزواج أو في مجالات الحياة الشخصية، رهن الانفتاح على الآخر ـ من حيث الاتصال المعرفي والعاطفي. إذ يجب على الأفراد أن يعطوا من أنفسهم لاستمرار العلاقة. وإن مثل هذا العطاء هو في الوقت ذاته وسيلة حشد الثقة النشطة. والانفتاح على الآخر يوجب على المرء أن يعرف نفسه، ذلك أن انعكاسية الذات ـ أي أن يكون المرء على اتصال بعواطفه الخاصة ـ هي شرط تكوين علاقة فاعلة مع الآخر. والاتصال العاطفي، حسب تعريفه، لا يحتاج بالضرورة إلى الحديث عنه ـ إنه شعور معاش. بيد أن العلاقة الخالصة تفترض حتما حوارا، إنها علاقة مستدامة من خلال النقاش الصريح والمفتوح عن «قضايا السياسة»، أي قضايا الاشتباك المتبادل والمسؤولية المتبادلة.

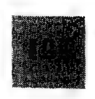
وهنا نجد رابطة وثيقة بين العلاقة الخالصة وديموقراطية الحوار. فالحوار بين أفراد يتعاملون معا كأكفاء يمثل خاصية تبادلية محورية للعلاقة المتبادلة بينهم. وثمة خطوط متوازية واضحة بين ما تبدو عليه العلاقة الجيدة والآليات الرسمية للديموقراطية السياسية، إذ تعتمد كل منهما على ما يسميه دافيد هيل «مبدأ الاستقلال الذاتي». ويجب على المرء داخل نظام حكم أوسع نطاقا، أو في علاقات شخصية أوسع، أن يتمتع بالاستقلال الذاتي النفسي والمادي اللازم للدخول في اتصال فعال مع الآخرين. إن الحوار المتحرر من استخدام القسر، الذي يشغل ساحة عامة، يمثل في الحالتين الوسيلة لخلق جو من التسامح المتبادل، وليس فقط وسيلة لحسم النزاعات. معنى هذا أن يكون الإطار العام للنظام الديموقراطي، أو للعلاقات، مفتوحا للنقاش «العام».



إلى أي مدى يمكن أن يصدق هذا على علاقة التفاعل بين الوالدين والأطفال. ما الشواهد التي تدل على أن العلاقات بين الوالدين والأطفال تتجه نحو العلاقات الخالصة؟ نجد هذا الدليل في اتجاهات واضحة نحو «السلطة التفاوضية» داخل الأسرة ـ ويرى كتاب اليمين في بعض ظواهر هذا الميل، تحديدا، تعبيرا عن تفكك سلطة الوالدين تماما. إذ تتحول سلطة الوالدين هنا في واقع الأمر إلى سلطة بعد تقليدية. إنها لم تعد سلطة معطاة موضع تسليم كواقع حياة في نظر الوالدين والأطفال على السواء، بل موضوعا للتفاوض النشط بين الجانبين. وهنا يتعامل الطرفان معا على نحو يعني ضمنا أنهما متكافئان، حتى إن ظل الوالدان عمليا صاحبَي سلطة أقوى.

وتمثل العلاقة الديموقراطية بين الوالدين ـ الطفل سلطة تفاوضية مناهضة للواقع، إذ يقول أحد الوالدين في الحقيقة إلى الطفل: إذا كنت قادرا على مناقشة علاقتنا معي كإنسان كبير ناضج، فإن لك أن تفعل بطريقة حرة صريحة، وحينئذ ستقبل أسبابي في معاملتي لك على النحو الذي تشهده. ويمكن لمثل هذه الديموقراطية المناهضة للواقع أن تنطبق على حالة رضيع حديث الولادة عاجز عن مثل هذا النوع من الاتصال مع والديه. كذلك فإن ديموقراطية العواطف يمكن أن تكون لها دلالاتها وتأثيراتها من أجل اطراد المزيد من الديموقراطية الرسمية العامة بالقدر الذي يمكن أن تتطور معه. وطبيعي أن الأفراد ممن يتوافر لديهم فهم جيد لتكوينهم العاطفي الخاص، والقادرين على التواصل بفعالية مع الآخرين على أساس شخصي، يكونون على الأرجح مهيئين جيدا لمهام أوسع تخص المواطنة. إذ إن مهارات الاتصال المتطورة داخل مجالات الحياة الشخصية قابلة على نحو جيد جدا للتعميم داخل سياقات أوسع.

وتمثل عملية تطور الديموقراطية العاطفية إمكانا محتملا في عملية تحرر الحياة الشخصية من التقليد. إنها أبعد من أن تكون نتيجة حتمية لها. ولهذا نرى أن المشكلات التي أشار إليها مفكرو اليمين فيما يتعلق بالجنوسة والأسرة هي مشكلات واقعية تماما. وأصبح واضحا أن عملية التحرر من التقليد يمكن أن لا تكون سببا في انهيار كارثي يصيب تضامن الأسرة. وأصبح واضحا، من ناحية أخرى، أن ديموقراطية العواطف تتوافق مع اتجاهات ملحوظة في مختلف مجالات الحياة اليومية بحيث تمثل سببا جيدا لكي نعقد الآمال عليها.



مجال ثان للمقرطة منتشر بدوره على صعيد عالمي ويتمثل في انتشار الحركات الاجتماعية وجماعات الاعتماد على النفس، وتعبر هذه الحركات والجماعات، مثلما تسهم أيضا، عن الانعكاسية القوية والعميقة في الحياة المحلية والكوكبية اليوم. وحظيت الحركات الاجتماعية بقدر كبير من الاهتمام في الدراسات السياسية والاجتماعية. ولكن ربما كانت جماعات الاعتماد على النفس أهم منها من حيث عدد الأعضاء ودورها المهم في حياة الكثيرين واطراد بقائها مع مرور الزمن.

واضح أن الحركات الاجتماعية، وكذا جماعات الاعتماد على النفس، ليست ديموقراطية بالضرورة. إذ إن بعض هذه الحركات والجماعات نذرت جهدها في نهاية الأمر للتشكيك في مصداقية الإطار العام للمؤسسات الديموقراطية. وتخضع الحركات الاجتماعية أحيانا لقيادات ديماغوجية. وقد تسهم مثل هذه القيادات في خلق توحد انفعالي جماهيري وهو النقيض تماما لديموقراطية الحوار.

ولكن من المفيد أن نفكر في رابطة أصيلة تجمع بين الديموقراطية والحركات الاجتماعية وجماعات الاعتماد على النفس التي تنبع في الجزء الأكبر لها من حقيقة أنها (من حيث المبدأ) تهيئ ساحات للحوار العام. مثال ذلك أن أي حركة اجتماعية يمكنها أن تتغلغل في جوانب المجال العقلاني للسلوك الاجتماعي الذي سبق الالتزام به دون حوار، أو سبق إقراره تأسيسا على ممارسات تقليدية. مثال ذلك أن الحركة النسائية جعلت من الذاتية الجنسية للرجل والمرأة موضوعا إشكاليا ومطروحا للحوار العام؛ كذلك حققت الحركات الإيكولوجية نتيجة مماثلة فيما يتعلق بقضايا البيئة.

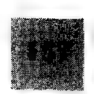
وتقوم بعض الحركات الاجتماعية وجماعات الاعتماد على النفس بدور الرائد، بل ربما تساعد من خلال صيغة رابطتها الاجتماعية على دعم واستدامة العوامل المؤثرة في عملية المقرطة. مثال ذلك جماعة «المدمن المجهول» هي يقينا جماعة عالمية النطاق، ولها شكلها التنظيمي الذي يحول دون ظهور تراتبيات تنظيمية ثابتة. وتشرع عامدة في خلق أقصى حد من الفضاء شديد التنوع لأعضائها، علاوة على أنها معنية بتطوير الاستقلال الذاتي. ويمكن لأعضائها من ضحايا الإدمان أن يتوصلوا للشفاء من الإدمان عن طريق الاتصال بالآخرين، الأمر الذي يتحقق لهم من خلال المزيد من فهم الآخر، فضلا عن أنه يسهم بدوره في فهم النفس أكثر وأكثر.

ويمكن للحركات الاجتماعية، بل لجماعات الاعتماد على النفس بوجه أخص، أن تؤدي دورا مهما ورئيسيا في مقرطة العديد من المجالات التي يسميها أولريتش بيك «السياسة الفرعية». فطبيعي أن تشارك بعمق مرات ومرات في مجالات الديموقراطية العاطفية المتعلقة بالحياة الشخصية. إذ ماذا يكون معنى «الاعتماد على النفس»، إن لم يكن دعم وتعزيز الاستقلال الذاتي؟ ولقد تطورت جماعات الاعتماد على النفس على اختلاف أنواعها من خلال العلاقة بالروابط الشخصية والزواج والأسرة (٦).

وتغدو جماعات الاعتماد على النفس أداة مهمة في كثير من السياقات التي يسودها تغير تقانى مطرد، المقترن بتجريد الطبيعة من خصوصيتها كطبيعة مستقلة، إذ يتجاوز هذا التغير بانتظام الضوابط الديموقراطية المتاحة في النطاق السياسي الرسمي. وخير مثال في هذا الصدد مجال تقانة التكاثر. إذ ثمة تغيرات محدودة أثرت في حياة الناس كثيرا، خاصة حياة المرأة، إذ تصطدم هنا، وفى كل المجالات الأخرى إمكانات زيادة الاستقلال الذاتي بالأشكال الجديدة لمصادرة الملكيات والهيمنة. ولكن قامت جماعات الاعتماد على النفس بدور رئيسي من أجل انتزاع السلطة من الخبراء والاسترجاع الهادف للخبرة العملية بعامة. ويسَّر التغير التقاني للمهن الطبية التعدي على خبرة النساء المتعلقة بالولادة وأضحت مجالا يهيمن عليه تقريبا الرجال. بيد أن من أضيروا لم يقبعوا في أماكنهم صامتين، وإنما عملوا بنشاط على تنظيم أنفسهم بوسائل تكفل استعادة الاستقلال الذاتي - من خلال الحوار النشط مع «الخبراء».

سياق ثالث للمقرطة يتمثل في المضمار التنظيمي، حيث يبرز بوضوح التأثير المشترك للعولمة وللانعكاسية. إذ بعد أن أصبحت الرأسمالية ظاهرة عامة، كما أشرنا سابقا، بدا كأن الشركات العملاقة سوف تهيمن هيمنة مطلقة على عالم الاقتصاد. ولكن سارت الأمور على عكس ذلك تماما. ويقال إن «الشركات العملاقة»:

«خطت شامخة مزهوة بضخامتها، ممتطية الكوكب، باعتبارها البطل الذي حقق ما شهده القرن من نمو اقتصادي إعجازي. وأضحى هدف كل شركة طموحة أن تلحق بهذا الركب وتحذو حذو الشركات العملاقة التي أخذت تتعالى على صناعاتها. ونادرا ما كان الشك يراود أحدا بشأن عبارة



«الأكبر هو الأفضل»... ولكننا الآن نرى مؤسسات ضخمة تستقطع شرائح من الإدارة الوسطى، وتخفض المصروفات الإدارية وتعيد تنظيم نفسها في شكل «اتحادات» من وحدات أعمال مستقلة ذاتيا... أي أنها تحاول أن تكون أشبه بصغار منافسيها... وهكذا ولى عصر إمبراطوريات الشركات العملاقة، وبدأ عصر منافسة كوكبية أوسع نطاقا وأشرس أسلوبا، ويحمل معه كل مظاهر المخاطر والشكوك» (٧).

ربط فيبر فعالية التنظيمات الكبرى مع تراتبياتها البيروقراطية بمبادئ عامة للعقلانية الاجتماعية. وكان من الواضح أن نظريته نظرية سيبيرنية، على الرغم من أنه اعتاد مهاجمة تطلعات الاشتراكية. وتمثل البيروقراطية عند فيبر أكثر أشكال التنظيم فعالية، لأنها تركز المعلومات والسلطة عند القمة. أما المرتبة الأدنى في التنظيم فهي الأكثر ثباتا ومحدودية من حيث المهام المنوطة بها.

وليس واضحا أبدا أن هذا الشكل من التنظيم في سبيله إلى الاختفاء تماما اليوم، أو أن هناك احتمالا لنقلة كاملة في اتجاه نظم سلطة لا مركزية وأكثر مرونة على نحو ما يزعم كثيرون. إن جميع أشكال التغير الاجتماعي أميل إلى أن تكون تغيرات جدلية، ذلك لأن الحركة في اتجاه واحد تولد عادة اتجاهات مضادة أيضا. لهذا نرجح أن يحدث الشيء ذاته مع التنظيمات، مثال ذلك أن السلطة المرنة في المجال الاقتصادي ربما تعني عند البعض زيادة القيود بالنسبة لآخرين في مجالات أو سياقات أخرى. ومن ثم فإن الشركات الكبرى التي تتعرض لهجوم يمكنها أن تكتشف سبيلا للدفاع عن نفسها، وإن عمليات اللامركزية في قطاع ما يمكن أن تؤدي إلى نشوء مركزية جديدة في قطاع آخر.

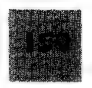
ولكن من المرجح أن تطرد وتزداد بعض التغيرات التي تؤثر الآن على التنظيمات، ومن ثم يبدو الاتجاه العام للتطور غير واضح. وتجري عمليات المقرطة داخل التنظيمات باندفاع كبير لأنها تصطدم مباشرة بما كان حكمة مقبولة في الماضي عن التنظيم الديموقراطي منذ فترة لا تزيد عن جيل واحد. ويمكن للتنظيم ما بعد البيروقراطي أن يلجم الانعكاسية الاجتماعية وأن يستجيب كذلك، إزاء حالات الشك المصنوع، بكفاءة أكبر من النظام القائم على إصدار الأوامر. وهنا يكون لزاما على التنظيمات المبنية على

أساس الثقة النشطة أن تتنازل عن المسؤولية وتعتمد على فضاء حواري واسع. ويقر التنظيم القائم على المسؤولية بأن الانعكاسية تتولد عنها عودة إلى الحاجة إلى المعارف المحلية حتى إن لم تكن هذه المعارف المحلية معارف تقليدية عادية (٨).

إن نطاقا واسعا من المقرطة القائمة على الحوار يتعلق بنظام كوكبي أكبر. فقد ظلت عوامل المقرطة المؤثرة على صعيد كوكبي مفهومة، ولزمن طويل، في ضوء فهم نظرية العلاقات الدولية، إذ كان الاعتقاد السائد أن «المضمار الدولي» يعلو فوق مستوى الدولة/الأمة. وحسب هذا الفهم، فإن أي ميل نحو المقرطة يتضمن إقامة مؤسسات سياسية للديموقراطية الليبرالية. بعبارة أخرى يتعين ملء المجالات «الفارغة» أو «القديمة» المتعلقة بالدول/الأمم. وإذا كانت هذه الأفكار لم تعد شيئا غير ذي صلة بالموضوع إلا أنها تبدو ذات أهمية محدودة للغاية، حيث تداخلت العولمة والانعكاسية الاجتماعية في علاقة عميقة. ذلك لأن روابط كثيرة لعملية العولمة لا تسري عبر الدولة/الأمة، بل تتجاوزها في جانب كبير منها.

وبات من المحتمل، بل المرجح في الحقيقة، أن تتعايش على صعيد كوكبي أشكال الديموقراطية النيابية التي تتوازى في محاذاة الأشكال التي استقرت داخل الدول. ولهذا يتضمن نموذج هيلر عن الديموقراطية الكوزموبوليتانية العمل على تأسيس برلمانات إقليمية تشمل قارات بأكملها وتكون مسؤولة أمام السلطة العليا للأمم المتحدة. ولكن ما لم تحرز ديموقراطية الحوار تقدما فإن مثل هذه التنظيمات مصيرها أن تخضع للقيود ذاتها، شأن النظم الديموقراطية الليبرالية المعتمدة على الدولة. وتفيد عملية تطبيق ديموقراطية الحوار، على صعيد كوكبي، مقرطة الديموقراطية، مثلما تفيد أيضا انتشار آليات الحوار الأخرى.

ماذا عسى أن يكون هذا كله؟ سوف يتضمن هذا الوضع في جزء منه عوامل ومؤثرات أشرنا إليها سابقا. إن الحركات الاجتماعية وجماعات الاعتماد على النفس الممتدة عالميا هيأت في ظروف كثيرة ساحات حوار مع الدول وتنظيمات الأعمال. مثال ذلك أنه لا يوجد في العالم نظام حكم بوسعه أن يدّعي جهله بالمشكلات الإيكولوجية. وبات معروفا أن مثل هذه المشكلات تحتل عمليا اليوم مركز الحوارات على الصعيد العالمي ويشارك فيها عدد كبير من العناصر الجمعية.



بيد أن ساحة الحوار المحتملة مفتوحة أيضا لجميع النقاط ذات الصلة التي تدفع بها الكوزموبوليتانية الكوكبية بين الثقافات والتقاليد المختلفة، سواء أكانت في سبيلها إلى الاندثار أم الإحياء من جديد. وهنا، وكما سوف أؤكد في باب تال، يحدث تناوب صارخ للمواقع بين تطبيق ديموقراطية الحوار وبين العنف. وتفرض قضية الأصولية نفسها بقوة عند هذه النقطة. ذلك لأن الأصولية، كما أشرت، يمكن فهمها بدقة على أنها رفض للحوار في عالم أضحت فيه التقاليد المختلفة في حالة تماس منتظم، الأمر الذي لم يحدث أبدا في السابق.

الديموقراطية ومشكلة التضامن

يبين في كل من المجالين المذكورين آنفا أن تطور ديموقراطية الحوار لا يزال حتى هذه اللحظة احتمالا وليس واقعا متحققا. غير أن تحديد هذين السياقين للمقرطة المحتملة يسمح لنا بأن نستكشف الرابطة بين الديموقراطية وإبداع تضامنات جديدة.

ونحن نشهد اليوم، على كل جانب من جوانب الطيف السياسي، خوفا من حدوث تفسخ اجتماعي ودعوة من أجل إحياء المجتمع. ولنا أن نسأل إذا كانت السياسة الراديكالية في وقتنا الراهن لابد من أن تكون سياسة تجديدية، فهل لنا أن نعيد اكتشاف فكرة أو حقيقة المجتمع في الظروف الاجتماعية الراهنة؟ التنبؤات هنا لا تبدو واعدة. فقد سبق أن تضمن الفكر الاجتماعي إشارات مؤكدة، وعلى مدى زمني طويل، إلى تدمير المجتمع مع أكثر أشكال التضامن الاجتماعي. إذ أكد دوركايم وفرديناند تونيس، مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، أن الاتحاد حل محل المجتمع المحلي ـ من خلال روابط لا شخصية انتظمت داخل إطار التقسيم الاقتصادي للعمل. واعتقد دوركايم أن بالإمكان إلى حد ما إعادة تأسيس المجتمع المحلي داخل الإطار المهني، حيث يمكن للنقابات والاتحادات المهنية أن تشكل مصدرا للتضامن المفتقد في المجالات الأخرى. ولكن تأكد بعد ذلك أن هذا كله حلم غير قابل للتطبيق.

ويذهب كثيرون إلى أن إعادة بناء المجتمع المدني، أو بعض جوانبه، قد تمثل الإجابة المنشودة. بيد أن ثمة مشكلات عديدة تواجه الداعين إلى تجديد المجتمع المدني كوسيلة لإعادة اكتشاف المجتمع المحلي.

١ـ فكرة المجتمع المدني، وتحققه في الواقع ارتبطا بالدولة ومركزيتها. وأكاد أقرر أنها كانت في الحقيقة وجها من أوجه المركزية، كمجموعة من التقاليد التي أعيد ابتكارها. ومن ثم نسأل كيف يمكن تجديد المجتمع المدني في حقبة التحرر من التقليد، حيث الدولة، خاصة في أكثر أشكالها توحدا كدولة/أمة، تواجه صورا مكثفة للعولمة؟

٢ـ قد يثبت أن تجديد المجتمع المدني عمل خطر وليس تحريريا. ذلك لأنه قد يشجع على تفجر النزعات الأصولية المقترنة بتزايد احتمالات العنف. ونعرف أن من أعظم نجاحات الدولة/ الأمة تحقق مستوى عال من السلام داخل المجتمعات الصناعية على الأقل. وأضحى العنف المدني المنظم في صورة حرب أهلية استثناء محدودا للغاية وليس أبدا القاعدة. وربما كان صحيحا تماما أن هذا السلم الداخلي لم يتحقق إلا على خلفية من الإعداد طويل الأمد لحرب خارجية. تضامن داخل الوطن، وأعداء واضحين في الخارج ـ كان هذا هو السياق الذي انتشرت داخله وترسخت حقوق المواطنة. وحينما لا تواجه الدول أعداء محددين، بل أخطارا منتشرة، أي بيئة دولية معادية، احتمالا لا فعلا وواقعا، تعود اتجاهات التحلل داخليا إلى الظهور قوية من جديد.

٣ـ ثمة احتمال لتوتر بين عملية المقرطة وتجدد المجتمع المدني. ذلك لأن تطور الحقوق المجردة والعالمية، من مثل تلك التي دعت إليها الليبرالية، لن يخلق مجتمعا محليا على صعيد قومي أو أي صعيد آخر. وسبق أن ذهب بعض النقاد، في الحقيقة، إلى أن انتشار الحقوق سيغزو النظم الطائفية للمجتمع المدني ويدمرها. وتعود هذه الفكرة إلى توكفيل الذي كتب في فقرة مشهورة له عن الأفراد في المجتمع الأمريكي، فقال:

«كل منهم يعيش منفردا، أشبه بالغريب إزاء مصير الباقين، أطفاله وأصدقاؤه الخاصون جدا هم عنده كل البشرية. أما عن بقية من يشاركونه الوطن، فإنه لصيق بهم ولكن لا يراهم، يلمسهم ولكن لا يشعر بهم. إنه موجود ولكن في نفسه ولنفسه وحده. وإذا كانت أسرته لا تزال باقية له فيمكن القول إنه فقد بلده».

ويمثل تجديد التضامن الاجتماعي مشكلة محافظة عجل بها النقاد المحافظون من خلال انتقادهم لليبرالية واليسارية، ولكنها لا تقدم حلولا محافظة، ذلك لأن جميع المحافظين على اختلاف مشاربهم يرون أن



الإحساس بالمجتمع المحلي لابد من أن نرثه عن الماضي، وأن تتمثل سطوته من الشعور بأن الجماعة بكل حكمتها المترسبة أعظم شأنا من الفرد. إن المجتمع المحلي غير منفصل عن التقليد. ومع هذا فنحن، كما أكدت، لا يسعنا العودة إلى التقليد نستلهمه حلا لمشكلاتنا الاجتماعية الراهنة. أو لنقل نحن لا نستطيع على أقل تقدير أن نفعل ذلك حيث يجرى الدفاع عن التقليد بأسلوب تقليدي. ويلزم عن هذا أننا لا نستطيع العودة إلى المجتمع المدني أيضا في صورته التقليدية. ذلك لأن المجتمع المدني، كما هو مفهوم عادة، هو نتاج ترتيبات اجتماعية لم يعد لها وجود.

تحدث توكفيل إلى آخرين كثيرين وقتما صور انهيار المسؤولية الجمعية في مواجهة النزعة الأنانية الصاعدة بوهجها الشديد، وحيث المشهد لجماعة من الأفراد يحاولون، من دون توقف، تدبير ملذاتهم الصغيرة التافهة التي أتخموا بها حياتهم [٩]. ولكن حري بنا أن نمايز بين نزعة الأنانية والانفرادية التي لا تنبع منها ولا تقود إليها (بالضرورة). ويعني تقدم الانعكاسية أن لا خيار أمام الأفراد إلا أن يختاروا؛ وإن هذه الاختيارات هي التي تحدد من هم. إذ يتعين على الناس أن «يصوغوا سيرة حياتهم» بغية استدامة شعور متناغم بالذاتية. ولكن لن يتسنى لهم ذلك ما لم يتفاعلوا مع الآخرين. وإن هذا الفعل ذاته يخلق تضامنات جديدة. وتمثل عملية توليد الثقة العنصر الرئيسي هنا، خاصة الثقة التي تتولد عبر الانتقال إلى آليات ثقة أكثر نشاطا.

وينبغي فهم مشكلة التضامن الاجتماعي على خلفية اندثار «الفصل التمييزي الثقافي» ـ الكوزموبوليتانية الثقافية التي تم الاحتفاظ بها من خلال الفصل الجغرافي. إذ إن المجتمعات المحلية، داخل النظام القائم على الفصل التمييزي، تعمل من خلال الاستبعاد والتمييز بين المنتمين والأغيار. ويعتمدون أيضا على تقاليد البنية الأساسية للأسرة وللجنوسة التي أشرنا إليها آنفا. وحري بمن ينظرون إلى «المجتمع المحلي» بمعنى إيجابي فحسب أن يتذكروا القيود الجبلِّية في مثل هذا النظام. فالمعروف أن المجتمعات المحلية التقليدية يمكنها أن تكون، وكانت بطبيعتها، مجتمعات قهرية. ومن ثم فإن المجتمع المحلي يسحق الاستقلال الذاتي للفرد في صورة التضامن الميكانيكي ويفرز ضغوطا قاهرة وملزمة في اتجاه التماثلية.

وتعني العودة إلى نزعة الفصل التمييزي الثقافي زيادة احتمال التفكك الاجتماعي، وهذا هو النقيض تماما لما تسعى إلى تحقيقه نداءات من أجل المجتمع المدني، فالسبيل الوحيدة لتجديد التضامن الاجتماعي على نحو فعال رهن الاعتراف بالاستقلال الذاتي والمقرطة، وكذلك التأثير الجوهري والأصيل للانعكاسية الاجتماعية. ويجب على هذا التجديد أن يقر الالتزامات وليس الحقوق فقط. ولا ترجع أهمية الالتزام فقط إلى أنه يشير إلى «رابطة رأسية قائمة على احتياجات الآخرين، وإنما ترجع أهميته أيضا إلى أنه يشير كذلك إلى استدامة الروابط مع الآخرين على مدى الزمان».

لنحاول أن نفكر أولا كيف يمكن للثقة والالتزام والتضامن أن يترابطوا معا في مختلف مجالات الحياة الشخصية: الأسرة، الصداقة، وصلة الرحم. داخل نظام بعد تقليدي تعتمد الثقة في العلاقات الشخصية على افتراض وحدة وتكامل الآخر. إذ ترتكز على تمييز «صاعد إيجابي»، محاولة معرفة الآخر، والسعي إلى الاعتماد على الآخر، وافتراض إمكان استخدام الفارق أداة لتطوير اتصال عاطفي إيجابي. إنها ثقافة نشطة، ولذا فإن الاعتمادية القهرية هي علامة على علاقة غير سعيدة مع الآخر. وتولد الثقة لدى الآخرين التضامن على مدى الزمن، وكذا في المكان: فالآخر شخص يمكن الاتكال عليه، ويغدو الاتكال التزاما متبادلا. وليست الحميمية هنا، كما ذهب البعض، بديلا عن المجتمع المحلي، ولا هي صورة منحرفة عنه، إنها الوسط ذاته الذي يتولد فيه الشعور بالحميمية وتواصله.

وإذ يتأسس الالتزام على الثقة فإنه يعني التبادلية. فالالتزامات ملزمة لأنها التزام متبادل، وهذا هو ما يمنحها سلطتها. وعندي أن هذه الفرضية تصدق على الالتزامات بين الوالدين والأطفال مثلما تصدق على الزوجين والأصدقاء والمحبين. ويجب أن أؤكد أن الالتزام هنا مبني على اتصال الاختلاف أو التمايز الموجه لتقييم الوحدة التكاملية. وليس الالتزام وليد الحقوق. ذلك أن حقوق المرء في علاقة ما تحدد استقلاله الذاتي، ولا تحدد التزاماته إزاء الآخر. وتمثل اللامبالاة الأخلاقية العدو للالتزام نظرا إلى أن اللامبالاة تقايض الوحدة التكاملية عند الآخر. وسوف تستطيع الالتزامات أن تحقق الاستقرار للعلاقات مادام الوفاء ممكنا بشرط الوحدة التكاملية المتبادلة.

بيد أن الرابطة المشتركة، التي تجمع بين ديموقراطية الحوار والحياة الشخصية والتضامن الاجتماعي، لا تحسم قضايا أوسع نطاقا للمجتمع المحلي والمجتمع الكبير ولأكثر المنظومات الاجتماعية التي تعولمت. وهنا، وللمرة الثانية، لا تقتصر المشكلة على خلق أو استدامة التضامن، بل أيضا تجنب النزاعات والصدامات أو الوصول إلى أدنى حد ممكن لها. وتفيد فكرة ديموقراطية الحوار وجود سياقات عامة عديدة يمكن لعملية المقرطة أن تعزز في داخلها التلاحم الاجتماعي وتتجنب، في الوقت ذاته، مثل تلك العواقب السلبية. ويمكن أن نصور هذا في اقتران بمقرطة الحياة الشخصية على النحو التالي:

السياق	نطاق الثقة النشطة
علاقات شخصية	التزام متبادل مبني على وحدة تكاملية واتصال
منظومات مجردة	وضوح اجتماعي ومسؤوليات قائمة على التفاوض
الدولة	رابطة مدنية (أوكشوط)
نظم كوكبية	اتصال كوزموبوليتاني

الشكل (٣)

والملاحظ في مجال المنظومات المجردة ـ حيث يوجد الكثير من منظومات الخبرة التي تؤثر بقوة في حياتنا اليومية ـ تركز ديموقراطية الحوار على مسائل «السياسات الفرعية»، بما في ذلك، على وجه الخصوص، أثر الابتكار العلمي والتقاني على الحياة الاجتماعية. وتظل الخبرة العملية بعيدة عن المساءلة مادام العلم ظل «تقليدا» ومادام تعاملنا مع الخبرة كأنها بمنزلة «سلطة تقليدية». ولكن في نظام اجتماعي أكثر انعكاسية تواجه هذه الافتراضات ضغوطا في جميع الأحوال وتبدأ في الانهيار. وكثيرا ما تكون التجديدات في مجال الخبرة واقعا إشكاليا ومثيرا للفوضى مادامت أنشطة الخبراء ظلت معفاة من المسؤولية إلا أمام خبراء آخرين. ويتولد الإعفاء من المسؤولية في مجال السياسات الفرعية، كما قال بيك، كنتيجة مباشرة للفصل بين النظرية والتطبيق، الأمر الذي أصرت عليه حتى وقت قريب النزعة التقليدية (الأورثوذكسية) العلمية. إن غياب المسؤولية عن العواقب، وغياب الاختبار المنصف للنظريات، وغياب تحرر البحث من أي قيود أخلاقية، هذه جميعها تشكل الأساس، ليس فقط للمزاعم القائلة إن العلم ينتج الحقيقة، ولكن أيضا الأساس لجميع الآثار العشوائية للتقانة على النظام الاجتماعي (١٠).

ليس ثمة بديل عن سيادة العلم والخبرة. ولكن عندما تصبح حياتنا اليومية ذاتها حياة تجريبية فإن تطور الاستقلال الذاتي وحماية التضامن سوف يعنيان بالمثل أن لا بديل عن الاشتباك في حوار معهما. وهنا يمكن لجماعات الاعتماد على النفس والحركات الاجتماعية أن يكون لهما، كما أسلفنا، بل لهما بالفعل شأن مهم في ذلك. وطبعي أيضا أن ستكون لجميع العناصر الأخرى دورها، بما في ذلك الحكومة والإدارات الانتقالية التي تنشغل بالعمل على تنقية وتنظيم مزاعم الخبرة بشأن المعرفة.

إن ثمة تماثل حقيقي بين «انفتاح» العلم وخاصية «الانفتاح» المميزة لعملية توليد الثقة في الحياة الشخصية. ولن تكون هذه الحالة أو تلك متعارضة مع السلطة، ولا تشكل بالضرورة خطرا يتهدد استقلال العلم إذا لم يخضع للعقائدية الجامدة. ويمثل انفتاح العلم في الحقيقة بعض محاولات التفاهم مع مشكلات الحق والمسؤولية – حيث يتوقف الزعم بأن التماس المعرفة الصواب رهن الاستقراء، وأنها تعبر عن نفسها فقط. وسوف أعود إلى هذه المسائل في باب تالٍ.

عندي هنا، كما هي الحال في مجالات أخرى، تتمركز العلاقة بين ديموقراطية الحوار والتضامن، فيما يخص منظومات الخبرة، حول مسألة الثقة. وتفترض الثقة النشطة وضوح الرؤية والمسؤولية من الجانبين، وذلك في تعارض مع «التسليم بـ» أو «الاتكال على» سلطة الخبرة. إن الارتباطات الانعكاسية بالمنظومات المجردة ربما تثير الحيرة والارتباط لدى الأفراد من العامة، وتثير سخط المهنيين، بيد أنها ترغم هذا وذاك على مواجهة قضايا المسؤولية التي ستبقى من دون ذلك قضايا كامنة.

وتمثل الثقة النشطة العدو للنزعة الأصولية إلى حد أنها تتأسس على الاختلاف - وهذه هي بالدقة والتحديد الرابطة التي تربطها بديموقراطية الحوار. وإن ما يصدق على «الاختلاف» بين الخبير والشخص من العامة، يصدق أيضا على المجالات الأوسع من النظم المدنية والكوكبية. ويفيدنا في هذا الصدد أن نعود إلى مناقشة أوكشوط لما يسميه «الرابطة المدنية». وتعتمد الرابطة المدنية على غرس «الوضع المدني» الذي يحدثنا عنه أوكشوط، وقد حذا حذو فيكو، باعتباره «علاقة بين البشر»، ويقول: «إنه ليس 'عملية' تتألف من مكونات مترابطة وظيفيا أو عليّا، وإنما هو علاقة ذكية لا تتحقق إلا مع التعلم والفهم. وليست الرابطة المدنية علاقة عضوية أو تطورية أو غائية أو وظيفية، بل هي علاقة مفهومة من قبل عناصر فاعلة ذكية.» أو بعبارة أخرى، إنها ليست المجتمع المحلي: إذ يمكن القول سوف تكمن بهذه الطريقة أخطار النزعات العرقية التي تخص كراهية الأجانب أو النزعات القومية.

كذلك ليس الوضع المدني السوق، التي هي شكل من أشكال «رابطة» مشروعات الأعمال. إذ إن اللغة الدارجة للفهم والاتصال المدنيين ليست لغة تجارة - أو لغة عاطفة. إن الوضع المدني يمكن فهمه حين يعترف القائمون به أنفسهم بأنهم مدنيون من حيث علاقتهم بعضهم ببعض، تأسيسا على الإقرار بممارسة قائمة على قواعد (١١). ويرى أوكشوط أن هذه القواعد تأخذ قوة القانون حين تغدو جزءا من مدونة قوانين رسمية؛ وتعبر عن سلطة التقليد.

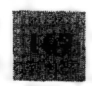
وتتضمن رؤية أوكشوط عددا من الاستبصارات النافذة التي أود أن أؤكد عليها. وتتعلق بفرضيات تفيد بأن الرابطة المدنية ليست مجتمعا محليا، وأن القواعد التي يحدثنا عنها تعتمد على «علاقة ذكية». وسوف

أفترض أن «العلاقة الذكية»، سواء أقصد أوكشوط ذلك أم لا، تعني العيش مع الآخرين بطريقة تحترم استقلالهم الذاتي، وأن الوضع المدني في داخل نظام بعد تقليدي يمكن، في أفضل أشكال التعبير عنه، أن نفهمه بطريقة نحن مدينون بها لجون ديوي، مثلما ترجع إلى أوكشوط. إذ يؤكد ديوي أن النظام الديموقراطي يستلزم من العقل موقفا كريما اجتماعيا، ويقول: «والكفاءة المدنية لا تقل ولا تزيد عن القدرة على المشاركة في خبرة تقوم على الأخذ والعطاء» (١٢).

وتعتمد الرابطة المدنية، حسب هذه القراءة، على التقييم الإيجابي للاختلاف وليس على شروط الثقة النشطة في العلاقات الشخصية بأوسع صورها. ويتعين توافر رابطة أصيلة بين الرابطة المدنية والاشتباك الكوزموبوليتاني مع الجماعات والأفكار والسياقات التي ليست لها علاقة مباشرة مع نطاق الدولة. وينزع اليمين الجديد إلى تأكيد أن النظرة الكوزموبوليتانية هي بالحتم عدو الالتزام والواجب. إذ يرى هؤلاء النقاد أن هذا اتجاه يصلح لكل شيء - ومن ثم لن ينطوي على أي شيء ذي قيمة خاصة.

ولكن لماذا لا يأخذ المرء الكوزموبوليتانية - وهي ضرب من التعميم للرابطة المدنية - باعتبارها النقيض؟ إن الاتجاه الكوزموبوليتاني لن يصر على أن جميع القيم متكافئة، وإنما سوف يؤكد على مسؤولية الأفراد والجماعات إزاء الأفكار التي يؤمنون بها، والممارسات التي ينخرطون فيها. وليس الكوزموبوليتاني شخصا يشجب الالتزامات - على طريقة هواة النقد - بل هو شخص قادر على إحكام طبيعة تلك الالتزامات وقادر على تقييم دلالاتها وآثارها بالنسبة إلى من يؤمنون بقيم مغايرة.

وليسمح لي القارئ بأن أوجز في عجالة ما سبق. نشأت الضغوط من أجل المقرطة - التي تواجه دائما مؤثرات مناقضة - بفعل عمليتين توأمتين، هما العولمة والانعكاسية المؤسسية. وتكشف عملية التحرر من التقليد مكنون السياقات المحلية للعمل، وتغير في الوقت ذاته طابع النظام الاجتماعي: إذ إن التقاليد مجبرة أكثر فأكثر على التماس بعضها مع بعض حتى في المجالات التي تظل فيها موضوعا لإيمان راسخ. وهكذا فإن عمليات العولمة والانعكاسية والتحرر من التقليد تخلق معا «فضاءات حوار» يتعين ملؤها بطريقة ما. وثمة



فضاءات يمكن الارتباط بها من خلال الحوار، وتستثير آليات للثقة النشطة ـ ولكن يمكن أيضا أن تشغلها نزعات أصولية (أو، سلوكيات قسرية كما سوف نرى فيما بعد).

يمثل نطاق العلاقات الشخصية مضمارا محوريا لعملية محتملة للمقرطة ـ وهو مجال سريع التغير بشكل استثنائي، ويتغلغل تأثيره مباشرة في الأوساط التي يغلب عليها الطابع العام والرسمي. ونظرا إلى أنه يتعلق بتقسيمات من نوع أساسي للغاية ـ فإن احتمال مقرطة الحياة الشخصية له أهمية أولى بالنسبة إلى كثير من جوانب الإصلاح السياسي اليوم. بيد أن أشكال التضامن الاجتماعي المتولدة عنها لن يتأتى استكمالها مباشرة داخل نظم مؤسسية أو سياسية أوسع. وسبب ذلك أن آليات الثقة المتضمنة تعتمد على الاعتراف بالوحدة الشخصية في تكاملها.

وطبعي أن مثل هذه الوحدة المتكاملة ذات أهمية بالغة في المؤسسات العامة، ولكنها ليست المصدر الأول للتضامن هنا. ويتعين أن تكون وسيلة تطوير الثقة أنشطة مختلفة عن ذلك في المجالات الأخرى سالفة الذكر ـ المنظومات المجردة والدولة والارتباطات المتداخلة على الصعيد الكوكبي. ويمثل كل من وضوح الرؤية والمسؤولية الأفكار الرئيسية الهادية في هذه السياقات وإن انتظمت بطريقة متباينة في كل مجال بذاته. وفيما يتعلق بأثر العلم وأثر منظومات الخبرة في إطار أوسع، تفترض عملية المقرطة القائمة على الحوار إقحام الجمهور العام والتنظيمات والدول داخل سياقات يروق للعلماء الادعاء بأنها «مستقلة ذاتيا». وتثير مثل هذه الظاهرة قضايا ذات طابع معقد وسوف أتصدى لها بصورة أشمل في الباب الثامن.

والكوزموبوليتانية، من حيث هي موقف للعقل وظاهرة ذات وضع مؤسسي، تمثل الخيط الواصل بين مقرطة الديموقراطية داخل الدولة وأكثر أشكال التفاعل الكوكبي بين الدول أو التنظيمات الأخرى. وتغيير الرابطة المدنية بدورها شرط وجود دولة كوزموبوليتانية على الرغم من أنها لن تكون بالدقة كما وصفها أوكشوط. ونتصور هذه الدولة (من حيث المبدأ) شعبا يعيش في «علاقة ذكية» تربط أبناءه بعضهم ببعض، وليست صورة مجتمع محلي. والملاحظ أن الخاصية المزدوجة للقومية مصدرها أن النزعة القومية

تدعم التقسيم الذي يمايز بين الرابطة المدنية ومفهوم الدولة كمجتمع محلي له «شخصيته» الخاصة. ولذلك ليس لنا أن ندهش حين نرى القومية في عصر ما بعد التقليد تقف مجاورة للنزعات الأصولية العدوانية وقد احتضنتها وتبنتها جماعات فاشية علاوة على ضروب أخرى من الحركات أو التكوينات الجمعية.

الديموقراطية والتفاوت الاجتماعي

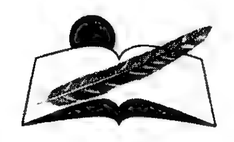
تقاوم عملية المقرطة السلطة في سعيها من أجل تحويلها إلى علاقات تفاوضية سواء بين أنداد أو علاقات ذات سلطة فارقة. ولكن ديموقراطية الحوار أو غيرها لها حدودها. وتعنى هذه الحدود بوجه خاص بالأثر الدخيل للتفاوت الاجتماعي. وإذا كان الحوار لا يعتمد على المساواة المادية، إلا أنه يفترض مقدما أن الموارد الفارقة غير مستخدمة للحيلولة دون أن تعبر الآراء عن نفسها، أو لإفساد شروط تبادل الرأي والحوار. وإن أحد مظاهر القوة العظيمة التي يتحلى بها نقد اليسار للديموقراطية الليبرالية هو المطالبة بالجمع بين الديموقراطية وبرامج المساواة الاقتصادية.

وذهب يساريون كثيرون إلى أن دولة الرفاه أضحت أداة، أو هي الأداة لتحقيق هذه المساواة. وصيغت نظريات ترى فيها جزءا محوريا في عمليات طويلة المدى من أجل التحرير الاجتماعي، والتي من شأنها أن تنقلنا من مساواة سياسية إلى مساواة اقتصادية. وهذا ما نجده بوجه خاص عند تي. إتش. مارشال، ولكن على الرغم من أن آراء مارشال كشفت عن نفوذ كبير، إلا أنها لا تصمد أمام التفحص الدقيق لها. ونرى أن نبدل نظريته التطورية عن الحقوق لتحل محلها مجالات النظام المدني ونظام الحكم والاقتصاد باعتبارها أطرا مؤسسية منفصلة لها معضلاتها واحتمالاتها الخاصة. ذلك لأن ما تضفيه من حقوق وامتيازات على الجماعات المستضعفة داخل المجتمع لا يمكن الزعم بأنها «آمنة» عند أي نقطة - إنها عرضة على الأرجح لقدر كبير أو قليل من التوتر المزمن والصراع طويل الأمد.

والملاحظ أن مسألة الفقر يجري تناولها عادة، خاصة من قبل أنصار دولة الرفاه، باعتبارها الوجه الآخر للثروة. ولكن ما الشيء الأكثر منطقية؟ حسب هذه النظرة يتعين مكافحة الفقر لأنه انتهاك لمعايير المساواة الاقتصادية. وإن



خفض مظاهر التفاوت الاجتماعي يأخذ بالضرورة صورة إعادة توزيع للثروة والدخل من الأكثر وفرة وغنى إلى الفقير من خلال منظومات دولة الرفاه. بيد أن مثل هذه السياسات التحريرية لن تكون ذات قيمة كبيرة، إن لم تكن اعتبارات سياسة الحياة هي القوة الدافعة لها، وذلك لأسباب سوف أحاول توضيحها في الباب التالي. ولا ريب في أن هذا النقاش بحاجة إلى أن نضعه في سياق واسع. ذلك لأن دولة الرفاه ملزمة بمهام أخرى غير الفقر أو التفاوت الاجتماعي وحده.



5 تناقضات دولة الرفاه

الموارد الهيكلية لدولة الرفاه

يبدو في نظر الكثيرين من اليساريين أن حماية دولة الرفاه عامل جوهري لكل ما يتعلق بالمجتمع المدني، ذلك أن المعوز أو المريض ليس متروكا لشأنه يدافع عن نفسه بنفسه، وإنما يجد فرصته ليوجه حياته على نحو يرضيه من خلال أعمال وإجراءات الحكومة. بيد أن هذا الوضع بحاجة إلى أن نبحثه ونتحقق منه؛ إذ إن مؤسسات الرفاه لم تكن سوى جزئية من ابتكار الاشتراكيين، بينما اعتاد المفكرون الاشتراكيون المغالون في راديكاليتهم قضاء وقت طويل في انتقادهم لها.

إحدى المشكلات المتعلقة بمصطلح «دولة الرفاه» هي عدم وضوح ما يصفه. ويفيد نهج الاشتراكية الإصلاحية أن المقصود به هو الدولة المنظِّمة لرفاه المجتمع: إذ تتدخل الدولة في الاقتصاد بهدف جعل النظام الاجتماعي أكثر مساواة. ولكن هل كلمة الرفاه تصف الدولة؟ إن كان الأمر كذلك فإن الدولة الحديثة تتحدد من بعض جوانبها على أساس هذا التدخل الذي يمكن أن يصبح جزءا من شكلها الإداري.

«الوقاية من الحاجة والعوز ومن المرض تمثل في واقع الأمر مصلحة مشتركة لجميع المواطنين».

بيفريدج



وأحسب أن هذا التفسير، الذي أراه صوابا، يوضح لنا حقيقة أن منظومات الرفاه، حتى الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية على الأقل، لم تنشأ عن جانب بذاته من مختلف جوانب الطيف السياسي.

وحسب هذه النظرة فإن البطالة والمرض وما إلى ذلك ليست مجرد مسلمات طبيعية ويتعين على الدولة أن تبذل قصارى جهدها لتتلاءم معها، وإنما تؤلف جزءا من عملية تشكيل الدولة التي لا تحددها الدولة وحدها، بل تحددها الصراعات والمعارك بين أجهزة الدولة والتنظيمات والجماعات الأخرى. والمعروف أن عملية التكوين الاجتماعي هذه كانت عملية طويلة المدى غير مقصورة على السنوات الخمسين ولا حتى السنوات المائة الماضية. إن حالة «الإملاق» ليست مجرد وضع لأفراد يعيشون داخل «مجتمع مدني»، حيث شرعت الدولة في التدخل، بل تشكلت من خلال وبواسطة هذا التدخل، وإن هذا الظرف تحديدا هو الذي أدى في الواقع إلى تأسيس «المجتمع المدني» في حد ذاته. وأجدني هنا أعود لأردد فكرة الباب السابق، وهي أن المجتمع المدني هو الأرضية التي أسست عليها منظومات الرفاه، وأنه ظهر باعتباره جزءا من هذا البناء. إنه لم يكن أبدا مجرد مجموعة مؤسسات «خارج» الدولة.

والجدير ملاحظته هو أن الخطاب عن الفقراء في البلدان الصناعية ظل موجها منذ أواخر القرن السابع عشر وما بعده نحو الاندماج القومي وتطوير الثروة القومية. ولم يتحدد معنى «الفقر» بأنه الوضع الذي يعيش فيه المرء من دون موارد، بل اندمج في علاقة باحتياجات ومطالب الصناعة، وربط مصطلح «الصناعية» industriousness معنى «العمل المنتج» بنظرة محددة إلى الحياة؛ فالفقراء هم من لا يستطيعون أو لا يريدون أن يعملوا. وبات واضحا تماما ربط حالة الإملاق بنقص التربية المعنوية: «العمل من أجل أولئك الذين سيعملون، والعقاب لمن لن يعملوا، والخبز للعاجزين». وهكذا ارتبط العزم الأخلاقي بالخير الاجتماعي؛ ذلك لأن الفقر، كما قال ماثيو هيل Mathew Hill، «يدع الناس مضطربين ثائرين، ومحاربة الفقر عمل من أعمال الحصافة المدنية والحكمة السياسية»[1].

وظلت النظرة إلى الصناعة حتى مطلع القرن التاسع عشر باعتبارها ظرفا فقط وتتعارض مع حالة الإملاق من دون إشارة محددة إلى الإنتاج الرأسمالي. ولم يشأ أحد أن يتتبع أصول نشأة دولة الرفاه في المحاولات التي

استهدفت تحديد معنى الإملاق والقضاء عليه - على الرغم من أن هذا الجهد كانت له يقينا آثاره الممتدة. ولكن كان الاتجاه هو تطوير ما سماه كلوز أوف Claus Offe البرتلة prolitarization الإيجابية مقابل السلبية (٢). ويقصد بالبرتلة السلبية حرمان أعداد كبيرة من الناس من العمل في مهن زراعية، سواء لأن هذه العملية لا يريدونها، أو أنهم يقاومونها. أما البرتلة الإيجابية، وهي الرغبة في الانضمام طرفا في عقد عمل، فإنها لا تلزم بالضرورة عن النمط السلبي. وكان تدخل الدولة هو العامل الأول المؤثر في الربط بين الشكلين السلبي والإيجابي، ونضع أيدينا هنا على النقطة التي بدأت عندها «الدولة الإدارية» في التحول إلى «دولة الرفاه». لم تكن المسألة هنا ضربا من التواؤم الوظيفي الخفي بين الدولة والمشروع الرأسمالي، وإنما كان حصاد إدراك رجال الصناعة والدولة الرسميين أن السياسة الاجتماعية لازمة لحماية الأفراد في مواقف لا علاقة لها بالسوق، وحيث تلاشت إلى حد كبير موارد الدعم التقليدية. وجاء ذلك أيضا، ولكن بدرجة أقل، نتيجة للتعبئة النشطة من جانب الحركات العمالية رغبة في تحسين أحوالهم المعيشية.

وثمة تفسيرات معاصرة متنوعة تفسر المرحلة الباكرة من تاريخ مؤسسات الرفاه، نذكر من بينها ما قدمه أبراهام دو سوان Abraham de Swann «وأكدت هذه التفسيرات أن دولة الرفاه ليست إنجاز الطبقات العاملة المنظمة، ولا هي نتيجة مؤامرة رأسمالية استهدفت تهدئتهم...» (٣). وأوضحت أن تطورها جاء تدريجا كعملية غير محددة المعالم في الغالب ومدفوعة في حركتها بطموحات سياسيين وكذا موظفين حكوميين مدنيين خياليين، علاوة على فكرة مجردة عن نظام اجتماعي منهار أو مخاوف من حدوث اضطراب اجتماعي كبير» (٤). والملاحظ أن العناصر الأساسية لدولة الرفاه كانت قائمة في غالبية بلدان الغرب قبل الحرب العالمية الثانية، وقتما كانت السلطة في أغلب بلدان أوروبا في أيدي اليمين. ويرجع ذلك لأسباب عدة من بينها الحاجة الملحة إلى معالجة مشكلة البطالة الواسعة. بيد أن بعض الإجراءات الرئيسية الخاصة بالرفاه حدثت خلال فترة الحرب العظمى، إذ كانت تعبئة الاقتصاد والمجتمع هي المطلب الأول والأساسي وقت الحرب. وأدى تعزيز دور الدولة في الحرب العالمية الأولى إلى إدخال أشكال من التدابير الاجتماعية والاقتصادية التي ترسخت واتسع نطاقها خلال الحرب الثانية.



والجدير ذكره أن الموارد الهيكلية لدولة الرفاه عديدة: هناك أولا، مؤسسات الرفاه، وتتمثل بداياتها الأولى في الجهود من أجل إنشاء مجتمع يكون فيه للعمل ولمعنى العمل المأجور في الصناعة دور محوري ومحدد. ويمكن لتدابير الرفاه، خاصة ما يتعلق منها بالأمن الاجتماعي، أن تظهر معنية فقط بأولئك الذين يعجزون لسبب أو لآخر عن دخول سوق العمل. بيد أنها في واقع الأمر كانت في باكر تاريخها، وما بعد ذلك، وثيقة الصلة بموضوع النهوض «بالصناعة» بالمعنى الظرفي لها. ثانيا، ظلت دولة الرفاه دائما دولة قومية، وهذه رابطة أبعد من أن تكون متزامنة. ولقد كانت من بين العوامل الدافعة ـ بالضرورة ـ إلى تطوير منظومات الرفاه الرغبة من جانب السلطات الحاكمة في تعزيز التضامن الاجتماعي. وهكذا، أنشئت منظومات الرفاه منذ البداية وحتى اليوم باعتبارها جزءا من عملية أوسع نطاقا ضمن بناء الدولة، ولهذا فإن من يقول دولة الرفاه فإنه يعني الدولة/الأمة.

ثالثا، ظلت دولة الرفاه منذ نشأتها الأولى وحتى اليوم معنية بإدارة المخاطر، حيث الجهود في مجال إدارة المخاطر تشكل في الحقيقة جزءا أساسيا من الصورة التي أصبح عليها نظام الحكم. وتمثل مخططات الرفاه صورة من صور التأمين الاجتماعي. ويشير التأمين هنا إلى أي مخطط لإدارة المخاطر موجه نحو التلاؤم مع مستقبل مفتوح ـ أي وسيلة للتعامل مع مخاطر (يمكن التنبؤ بها)، ويتعلق التأمين الاجتماعي بتدابير التعامل مع المخاطر في مجتمع منتج للثروة وموجه نحو المستقبل، خاصة تلك المخاطر غير المدرجة في علاقة الأجر ـ العمل.

وعكست هذه النظرة أول صدام بين الحداثة وأشكال النظام الاجتماعي الموجودة سابقا؛ ذلك لأن المجتمعات قبل الحديثة اعتبرت الفقر، شأن المحاصيل الضعيفة، «حدثا» طبيعيا، لذلك فإن ظهور مفهوم التأمين الاجتماعي لم يعكس مدركات جديدة عن المظالم الاجتماعية بقدر ما عكس صعود الفكرة القائلة بأن الحياة الاجتماعية والاقتصادية يمكن «التحكم بشريا» فيها. وطبعي أن كان لنقاد النظرية الاقتصادية الكلاسيكية، خاصة من كان منهم على شاكلة كينز، شأن كبير هنا ودور أساسي، وهو ما تجلى بوجه أخص في صياغة الاستجابات إزاء الكساد العظيم. وظل المعتقد الاقتصادي السائد على مدى بضعة عقود عقب الثلاثينيات يرى أن خطر «البطالة واسعة النطاق» من الأمور التي يمكن إدارتها بفعالية.

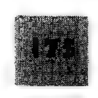
والفكرة القائلة بأن مؤسسات الرفاه ينبغي أن نفهمها باعتبارها منظومات لإدارة المخاطر تكاد تتطابق مع التفسير المقنع، وإن بدا ابتداعيا، والذي قدمه كل من جودين Goodin ولوجراند Le Grand عن أسباب انتشار دولة الرفاه بعد الحرب العالمية الثانية. وذهبا في تفسيرهما إلى أن شيوع الشك في فترة حرب شاملة ـ حرب أضرت بالسكان المدنيين في غالبية الأمم المشاركة وعلى نحو فاق كثيرا أضرار الحرب العالمية الأولى ـ «أدَّى إلى ظهور مطلب شعبي جديد من أجل وضع حواجز تحول دون انتشار المخاطر بدلا من الحواجز القديمة التي يتعين التخلص منها» (٥).

وتبنى الناس تأسيسا على خبرة الحرب فكرة أن المخاطر همٌّ مشترك: إذ إن القنابل في النهاية تستهدف الجميع دون تمييز. والمعروف أن غالبية برامج الضمان الاجتماعي ـ قبل الحرب ـ أدت إلى تحول الانتباه من برامج معنية أساسا بالدخل إلى برامج شاملة. ولم تعد، لهذا كله، عبارة «الفقير دائما معنا» هي الميثاق في مواجهة الكوارث التي يمكن أن تحيق بكل إنسان بدرجة أو أخرى.

في ظروف الحرب يمكن أن يكون مستقبل أي إنسان هو مستقبلك نفسه. ويضطرنا هذا إلى أن يتأمل كل منا في إنصاف ونزاهة مصالح الجميع. وتمثل دول الرفاه وما شابهها الاستجابة المؤسسية الملائمة. وجدت هذه الاستجابات واحتفظت بموقعها بعيدا عن لحظة الشك التي استثارتها... إن الشك ومشاعر تقاسم المخاطر التي تولدت عن زمن الحرب يقدم لنا في رأينا تفسيرا قويا واضحا ليس فقط بشأن أصول نشأة دولة الرفاه بعد الحرب، بل أيضا أسباب اطرادها ثم ضعفها الآن».

ولا ريب في أن تفسير البرامج الاجتماعية ـ على أساس أنها مشاركة في المخاطر ـ يتلاءم تماما مع أفكار التضامن ودعم النهج الصناعي، إذ إن كلا من هذين الاهتمامين الآخرين قوي في زمن الحرب، وهكذا نجد بيفريدج Beveridge يكتب في نهاية تقريره:

«الوقاية من الحاجة والعوز ومن المرض ـ وهي الهدف المميز الخاص للخدمات الاجتماعية ـ تمثل في واقع الأمر مصلحة مشتركة لجميع المواطنين. وقد يكون ممكنا ضمان تحقق هذا الواقع في أروع صوره خلال زمن الحرب دون زمن السلم، ذلك لأن الحرب تعزز الوحدة القومية والاستعداد القومي للتضحية بالمصالح الشخصية من أجل قضية عامة...» (٦).



ولا ريب أيضا في أن التأكيد على العمل مسألة محورية في زمن الحرب وقتما يترسخ بقوة الجهد الجمعي ويعيش المجتمع ما هو «أكثر من» العمالة الكاملة، إذ يعمل كثيرون ساعات أطول من أي وقت آخر.

وألح الاشتراكيون والتنظيمات العمالية طويلا من أجل بعض البرامج التي طبقتها دولة الرفاه زمن نضجها، خلال فترة ما بعد الحرب. وكانت الاشتراكية الإصلاحية وهي في السلطة الأداة الرئيسية لسن وتنفيذ تدابير الرفاه. بيد أن الاشتراكيين تبنوا وتعهدوا طفلا ليس واحدا من ذريتهم بالكامل. وتسنى لهم ذلك عن طريق إعادة تفسير دولة الرفاه في ضوء مبدأين توأمين ملزمين في الفكر الاشتراكي: الاتجاه المركزي للحياة الاقتصادية، والالتزام بتطبيق أكبر قدر من المساواة. وحين شارك العمال في إدارة دفة الحكم، أصبحت دولة الرفاه رمزا لتسوية طبقية بدت في ظاهرها كأنها حسمت المشكلة الاجتماعية المزمنة، وتولدت عنها في الوقت ذاته فعالية اقتصادية.

مشكلات الرفاه: العمل والطبقة

إن من يعتبرون دولة الرفاه بعد ١٩٤٥ إنجازا كبيرا على حق في ذلك، إذ مع التسليم بوجود اختلافات واضحة بين البلدان على صعيد التطور والآثار الاجتماعية العامة لمؤسسات الرفاه، إلا أنه تم إحراز تقدم ملحوظ على الطريق للتغلب على «الشرور الخمسة» التي تحدث عنها بيفريدج. ومع هذا فإن المشكلات التي تواجه دولة الرفاه الآن على اختلاف صورها في المجتمعات المختلفة مشكلات شديدة العمق، وتتعلق بكل شعار من شعاراتها الرئيسية: العمل والتضامن وإدارة المخاطر. وأكد غالبية المفسرين لمهام دولة الرفاه على العاملين الأولين، وإن كنت أعتزم التركيز على الأهمية المحورية للعامل الثالث.

بيد أن العوامل الثلاثة جميعها تثير قضايا مهمة؛ فالعامل الأول لا يتعلق فقط بطبيعة العمل في المجتمعات الحديثة، بل وأيضا بقضايا رئيسية عن الجنوسة والأسرة. أما الثاني فيتضمن، من بين أمور أخرى، نظرة إلى التحليل الطبقي: الآثار المتكاملة لدولة الرفاه والتي من المفترض أنها معنية بوجه خاص بخفض التقسيمات الطبقية. ويشتمل الثالث على محاولة تهدف إلى تطوير فكرة المخاطر الخارجية مقابل المخاطر المصنوعة.

«إن دولة الرفاه، وقد كانت موضوع دراسة موثقة، أخذت مأخذ التسليم، بل قطعت شوطا على الطريق نحو معادلة العمل والعمالة المأجورة في سوق العمل، وافترضت كذلك صواب وضع الأسرة الأبوية. وإذا كان إنجاز العمالة الكاملة أحد أهم أهداف الدعوة الاشتراكية لمنظومات الرفاه بوجه خاص، إلا أن العمالة هنا تعني عمالة الرجل. ويمثل هذا نموذجا للعمل من حيث هو قَدَرُ «الرجال» وللحياة المنزلية من حيث هي قَدَرُ «النساء». وتعود هذه النظرة إلى زمن لم تواجه فيه هويات الجنوسة تحديات انعكاسية، وحيث العمل «غير القياسي»، بما في ذلك العمل المنزلي حسب التعريفات الرسمية للأمور لم يكن يعتبر عملا على الإطلاق» (٧).

وإذا كانت مثل هذه المنظومات غير متلائمة مع وضع دخلت فيه المرأة ضمن قوة العمل المأجور بأعداد كبيرة، فإنها غير متلائمة كذلك مع مجتمع توشك أن تكون فيه مسألة محورية الصناعة موضع شك. إن فكرة العمالة الدائمة ولكل الوقت، وحسبما قالت عنها باتريشيا هويت:

«يمكن أن نراها واضحة في منظومة الضمان الاجتماعي، وفي قانون العمالة وسياسات المعاش والتقاعد. إنها تغشى ثقافة قطاع الأعمال والإدارة والحياة العامة. وتؤثر في تنظيم وفي إستراتيجيات النقابات مثلما تؤثر في القطاع الأكبر من المناقشات بشأن العمالة الكاملة. وتؤثر على نحو غير مباشر في قرارات العديد من المجالات الأخرى للسياسة بما في ذلك النقل وتدبير أوقات الفراغ ورعاية الأطفال ورعاية المسنين. وتؤثر تأثيرا قويا وعميقا في تنظيم الحياة الأسرية مثلما تعتمد عليها في آن واحد» (٨).

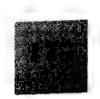
والملاحظ اليوم أن نموذج العامل المتفرغ والدائم أصبح عرضة للهجوم من العديد من النماذج الأخرى المنافسة في تنظيم العمل ـ انتشار العمل بعض الوقت، وفترات العمل التطوعي، والمهن الحرة، والعمل في المنزل. وغالبا ما تكون هذه الأعمال أعمالا مأجورة مقنّعة. ومع هذا فإن الجهود المبذولة من أجل تحقيق أسبوع عمل أقصر أدى في أغلب البلدان إلى عدد أقل من حيث متوسط ساعات العمل. وتعاني روح ومبادئ الصناعة، أو ما سوف أسميه بعد ذلك «النزعة الإنتاجية»(*) في جميع تلك المجالات من حالة من التوتر والإجهاد.

(*) النزعة الإنتاجية productivism، وتعني عند جيدنز الإنتاج من أجل الإنتاج والربح، من دون اعتبار للآثار المترتبة على ذلك اجتماعيا وبيئيا. وهذه عنده على عكس الإنتاجية productivity، أي الإنتاج في إطار رشيد يحقق التلاؤم مع واقع حال المجتمع ومن دون إهدار لثروات الطبيعة أو تدمير البيئة (المترجم).

ونادرا ما نجد دراسة تحليلية شاملة في الأدبيات المنشورة عن العلاقة التي تربط سياسات دولة الرفاه بعملية دعم حالة التضامن للدولة/الأمة. ومع هذا فإن هذه الرابطة لا تساعدنا فقط على تفسير ظهور نظم الرفاه، بل تمثل أيضا موردا مهما للتوترات التي باتت تزخر بها. إن نموذج العمالة الدائمة طول الوقت والذي هيمن على عملية انتشار مؤسسات الرفاه ارتكز على المركزية الاقتصادية للإنتاج الكبير، وعلى التنظيم المركزي لرأس المال والعمل المأجور. لقد كانت دولة الرفاه دولة قومية موحدة تعززت فيها النزعة الاندماجية، ولكنها أيضا التزمت عن تسليم بالتضامن القومي. وتشن الحقبة الجديدة للعولمة هجوما ليس فقط ضد الأساس الاقتصادي لدولة الرفاه، بل وأيضا ضد التزام مواطنيها بمعادلة الثروة بالثروة القومية، ذلك أن الدولة أقل قدرة على توفير سيطرة مركزية فعالة على الحياة الاقتصادية، ونجد في الوقت نفسه أن القدرات السيادية للأمة أضحت مزعزعة الدعائم بسبب المزيج المؤلف من العولمة والاستجابية الاجتماعية.

إن العلاقة بين انهيار دولة الرفاه والطابع المتغير للنظام الكوكبي للدول أخفتها إلى حد ما النجاحات السياسية ذاتها التي أحرزها اليمين الجديد. وقاد الليبراليون الجدد الهجوم ضد دولة الرفاه المثقلة بأعباء فوق طاقتها، وشنوا هجومهم هذا تحت اسم تحرير مشروعات الأعمال التنافسية من الأعباء البيروقراطية ومن أسواق العمل الضعيفة. بيد أنهم في الوقت نفسه لم يدافعوا فقط عن الدولة والأمة، بل دعوا إلى «دولة قوية» في المضمار الدولي. وسرعان ما لحظ النقاد الطابع المتناقض لهذا الوضع، والذي يتطابق مع تناقضات النظرية السياسية لليمين الجديد، والتي أشرنا إليها آنفا. ولكن نظرا لأن اليمين الجديد ظل في السلطة لفترة ما، فقد استطاع أن يحتوي التناقض ويزعم أن الهجوم على دولة الرفاه يتواءم مع تعزيز قدرة الأمة. وواقع الأمر أن العوامل ذاتها التي كانت تغير من وضع الدولة/ الأمة داخل المنظومة الكوكبية الأوسع كانت تسهم في تقويض دعائم مؤسسات الرفاه، التي كانت وثيقة الصلة في السابق بالتضامن القومي.

ومن أشهر الفرضيات المألوفة عما تعانيه دولة الرفاه من ضغوط وتوترات الحجة القائلة إن دولة الرفاه قوضتها نجاحاتها هي. أو بعبارة أخرى إنه عندما يصبح المناخ الاقتصادي معاكسا، فإن أولئك الذين انتفعوا بأكبر قدر منه يتحركون لحماية وضعهم الذي اكتسبوه ضد الجماعات الأقل انتفاعا وامتيازا.



إن «ثورة دافعي الضرائب» من أبناء الطبقة الوسطى تنبع من الرغبة الأنانية في حماية أسلوب مريح للحياة، وبذا فإن جماعات الطبقة الوسطى يعضون اليد التي أطعمتهم في البداية. وتنعم الغالبية من سكان المجتمعات المتقدمة بمستوى معيشة مرتفع نتيجة توسع رأسمالية الرفاه تحديدا. ويصبح أبناء هذه الغالبية قادرين على الاختيار، أو يكفون عن الحاجة إلى الاختيار من بين تدابير الرفاه التي ساعدتهم على الصعود إلى حيث هم الآن. ويشكلون ما أسماه جالبريث «الغالبية القانعة أو الغالبية الانتخابية القانعة»، أو بتحديد أكثر «ثقافة القناعة»:

«إن مستقبل الغالبية القانعة وليد تفكر مترو جرى داخل إطار سيطرتهم الذاتية. الغضب يظهر واضحا ـ ويمكن في الحقيقة أن يكون شديد الوضوح ـ فقط حين يكون ثمة خطر ماثل أو محتمل يتهدد حالة اليسار الراهنة وآفاق المستقبل ـ أي عندما تقحم الحكومة نفسها ومن يبدون أقل استحقاقا، أو حينما يهددون بأن يقحموا حاجاتهم ومتطلباتهم... إن الاهتمام بالمصلحة الشخصية هو، وكما يمكن أن نتنبأ له، العنصر المهيمن حقيقة والمزاج المسيطر على الغالبية القانعة» (٩).

وعلى الرغم من أن هذا النوع من الحجج بات مألوفا، إلا أنه ـ يقينا ـ ملتبس. أو لا يمكن للمرء أن يتحدث عن وجود ثقافة القلق بقدر ما يتحدث عن وجود القناعة. ويقدم النظام القائم على التحرر من التقليد صورا مهمة كثيرة للحرية، ولكنه أيضا يخلق مصادر جديدة كثيرة للتوتر والمشكلات ـ في الحياة اليومية على المستويين القومي والكوكبي. والملاحظ أن أبناء الطبقة الوسطى أو الطبقة الأكثر وفرة وثراء هم الأقل حماية من بعض صور الفتنة والتمرد عما كان مألوفا لهم في السابق. هذه هي الحالة حتى على المستوى الاقتصادي، حيث لم يعد بإمكان بضع مهن محدودة أن تقدم لأصحابها ضمانات ضد البطالة.

واستجابة الغالبية إزاء هذا الوضع ليست مجرد التشبث بما سبق أن حصل عليه المرء. واقع الأمر أن الأكثر وفرة ينزعون إجمالا إلى الانتفاع أكثر من الفقراء من دولة الرفاه. وليس من المرجح أن يغيب هذا عن وعيهم في عالمنا الاستجابي الآن. وإذا كان الكثيرون في بعض الأماكن وبوسائل مختلفة انقلبوا ضد دولة الرفاه، فإن أسباب ذلك أكثر تعقيدا مما تذهب إليه فرضية ثقافة القناعة. ولا ينحصر «النقد البيروقراطي» لدولة الرفاه داخل نطاق المفكرين الليبراليين الجدد، إذ ثمة ظروف تتعلق بجوانب عديدة للحياة يجد

المرء نفسه فيها عاجزا عن أن يختار لنفسه موقف الامتناع عن الاختيار، ذلك أن المنظومات المنظمة مركزيا والمسؤولة عن الإدارة قد تبدو انتهاكا للاستقلال الذاتي، حتى إن كانت تحقق بعض المنافع المادية. وعلى العكس من ذلك، فإن أولئك الذين يقبلون ببساطة العيش في ظل هذه المنظومات ويستمرون على نهجهم القديم، قد يرفضون قبول تحمل المسؤوليات التي يتعين على غيرهم أن يتحملها.

ولعل القضية مثار الخلاف هنا ليست الرفض الأناني للارتباط بعالم أوسع، بقدر ما هي انتشار الوعي بأن العالم تغير على نحو درامي، وتغيرت معه ظروف الوجود اليومي. إن أبناء الغالبية التي من المفترض أنها غالبية قانعة، حين تتغير علاقتهم بالدولة وبالأمة، فإنهم يتخذون موقفا أكثر انفتاحا وتشككا تجاه جوانب كثيرة من حياتهم (ولا ريب في أن هذا يحدث مقترنا بموقف دفاعي أيضا). إنهم واعون بظاهرة التواكل في دولة الرفاه، ويأتي رد فعلهم إزاء ذلك منطويا على شك، وربما يكون عدوانيا تجاهها، وهم أقل استعدادا للإذعان لسلطات الدولة، سواء الدولة في صورة قيادة سياسية أو طبقة الموظفين البيروقراطيين، ولهذا فإنهم أميل إلى التشكك منهم إلى القبول والتسليم، بما في ذلك الموقف من أعباء الضرائب ـ خاصة إذا كان ما يحصلون عليه من «استثماراتهم» غير واضح، ولكنه مخفي وليس ظاهرا في المجمل العام من التمويل الخاص بالحكومة. وهم واعون أيضا بالأهمية النسبية للحكومات من أجل السيطرة على ما تزعم هذه الحكومات أنها تحكمه بما في ذلك اقتصاداتها القومية الخاصة.

وتسير هذه الأمور جميعها في محاذاة تحولات أساسية تطرأ على النظام الطبقي على صعيد أكبر، فالطبقات اليوم تؤثر في فرص حياة الأفراد بأكثر مما كان مألوفا حتى عهد قريب جدا. إن ما ظن ماركس أنه سيمثل أساسا لثورة سياسية كوكبية، وهو تطور حركات معتمدة على أساس طبقي، ثبت أنه أكثر ارتباطا بالصراعات داخل الدولة/الأمة. لقد أصبحت الروابط بين الطبقة والانتماء الاجتماعي الجمعي أقل كثيرا جدا على مدى فكرة توسع عملية التحديث الاستجابي، إذ اعتادت الطبقة أن تكون مرتبطة بأساليب عديدة بخبرة ونشاط مجتمعها المحلي. ويتمثل أحدها في التقسيم الإقليمي والخبرة المهنية العامة في النطاق المحلي، وتحطم الكثير من هذه المجتمعات

المحلية التقليدية خاصة ما يتعلق منها بالطبقة العاملة. وظهرت نماذج جديدة للتقسيم الإقليمي نتيجة التقسيم المعول للشرائح الاجتماعية، ونادرا ما تتولد عن هذه التقسيمات مظاهر التضامن الطبقي ذاتها.

عامل ثان يربط الطبقة بالطائفة الاجتماعية، وهو تقسيم العمل على أساس الجنس، إذ لم يكن العمل الطبقي الطائفي مسألة خاصة بالذكر أساسا فقط، بل كانت تدعمه وتعززه أنماط أخرى من العمل غير منظورة اجتماعيا، من بينها العمل غير المأجور. ونحن نعرف أن التقسيمات داخل نطاق العمل على أساس الجنوسة، سواء كان العمل مدفوع الأجر أو غير مدفوع، لا تكون متطابقة في الغالب مع الحدود الطبقية. وأخيرا كان المألوف وجود رموز ثقافية واضحة ذات علاقة بالتضامن الطبقي، ابتداء من أدنى المستويات الاجتماعية حتى أرقاها، ولكنها اختفت أو فقدت قدرتها على التعبئة، نتيجة لعملية التحرر من التقليد.

ويمكن أن نحصي بإيجاز هنا بعض تجليات هذه التطورات:

١ـ لم تعد الطبقة، أو القطاع الأكبر منها، تتمثل في خبرتنا في صورة طبقة بل في صورة قيود و«فرص» منبثقة من مصادر متنوعة. أضحت الطبقة شأنا فرديا ووعيا فرديا، ويأتي التعبير عنها من خلال السيرة الذاتية للفرد؛ إذ يتضاءل باطراد الوعي بها كمصير جمعي.

٢ـ يرتبط الفرد بمنظومة الطبقة ليس فقط من حيث هو منتج لها، بل مستهلك أيضا. والملاحظ أن أسلوب الحياة والذوق من الأمور التي يدبرها الأفراد والجماعات بطريقة نشطة، وأصبحت معالم واضحة للاختلاف الاجتماعي من حيث الوضع داخل النظام الإنتاجي.

٣ـ المشكلات التي يمكن أن تنشأ عن، أو أن تتأثر بقوة بعوامل طبقية أصبحت أميل لأن تدركها في وضع جانبي لا أفقي. معنى هذا أننا لم نعد ندركها باعتبارها صادرة عن الماضي وامتدادا له، بل باعتبارها نتيجة لظروف تؤثر في الفرد أو الجماعة في زمن بذاته. لقد انكسر حزام انتقال الطبقة على امتداد الأجيال، ولم تعد الخلفية الطبقية للأفراد هي الشيء وثيق الصلة بفرص حياتهم، بل بات ذلك بعيدا تماما. ولكن نظرا لأن الأطفال نادرا ما يسيرون على خطى الوالدين في المهن التي يعملون بها، بل وربما لا تكون لديهم أي معرفة بسياقات عمل الوالدين، فإن خبرتهم لهذا السبب تبدو أكثر حدة.



٤ـ وهكذا أضحت الطبقة أقل من السابق من حيث هي «خبرة الحياة على امتداد العمر». إن نسبة كبيرة من الناس (والرجال بخاصة) من ذوي الياقات الزرقاء، أصبحوا في وقت ما أو أصبح بوسعهم أن يتوقعوا بأن يكونوا في المستقبل ممن يشغلون مهن ذوي الياقات البيضاء، ولكن كثيرين سيعملون في مهن عبر فترات متقطعة نتيجة فترات من البطالة القسرية. كذلك ليست البطالة وحدها هي التي يتأثر بها من هم في الطرف الأدنى من السلم الطبقي. وإذا سلمنا بالمنافسة الاقتصادية المعولمة، وبتسارع الابتكار التقاني، فسوف تصبح تجربة الوفرة أمرا مألوفا على نطاق المجال المهني بكل تنوعاته.

٥ ـ على الرغم من زيادة الاقتصاد الثانوي، فإن الانتماء إلى سوق العمل أو الاستبعاد منه أضحى أهم كثيرا من ذي قبل. والملاحظ أن شبكات الدعم غير الاقتصادي، بما في ذلك موارد الدعم التقليدية مثل جماعات الأقارب أو الزوجين وكذا الدولة، أصبحت جميعها غير قادرة على التغلب على الصعاب. ومن ثم فإن «الفقراء الجدد» هم أولئك الذين يواجهون موقفا ضعيفا داخل سوق العمل، أو أنهم مستبعدون منه تماما.

مشكلة الطبقة الدنيا

شهدت الفترة من منتصف السبعينيات وحتى وقتنا الراهن دفاعا وتحصينا لدولة الرفاه. وهذه هي الفترة ذاتها التي ارتفعت خلالها مستويات الفقر (النسبي) في غالبية المجتمعات الصناعية. والسؤال إلى أي حد تعتبر مؤسسات الرفاه مسؤولة عن نشأة هذا الفقر وليس تخفيف وطأته؟ وبأي معنى، إن كان ثمة معنى، يشكل من وجدوا أنفسهم في حالة فقر مزمن طبقة دنيا؟ تمثل هذه القضايا محور حوار ضار بين اليمين واليسار على مدى عقدين تقريبا.

إن مصطلح «الطبقةُ الدنيا» له في الأصل معنى اجتماعي واضح وغير ملتبس، بيد أنه أصبح مُسيَّسا بعد أن أُقحم ليمثل محور مناظرات عنيفة بشأن فضائل أو مساوئ دولة الرفاه. ويرفض اليساريون الاستمرار في استخدام المفهوم، ولا يبنون رفضهم على أساس أنه لا يصف حقيقة واقعة، بل لسبب اقترانه بالنقد اليميني للرفاه.

ويعتبر جالبريث واحدا من كتاب اليسار، ولكنه يسلم بوجود طبقة دنيا، ويؤكد في الحقيقة أنها «وظيفية حتى الأعماق» في المجتمعات المعاصرة. ويقول إن الطبقة الدنيا في الولايات المتحدة تتألف من أولئك المحرومين من المشاركة في

مظاهر الرفاه المريحة لنمط الحياة الأمريكية المميز. ونجد أبناءها في وسط المدن الكبرى، أو بدرجة أقل في المزارع المحرومة من الخدمات، حيث يعيشون كقوة عمل ريفية مهاجرة، أو في المجتمعات المحلية التي كانت تعيش في السابق على استخراج المعادن. وتتألف الطبقة الدنيا أساسا من أبناء الأقليات (من السود أو من أمريكيين من أصول إسبانية). وتضم أعضاء مستعدين لأداء مهام يأنف من أدائها أبناء الغالبية من سكان البلاد. ويؤكد جالبريث أن هذا الوضع يتطابق ـ إلى حد كبير ـ مع ما يجري في البلدان الأوروبية. إذ إن المهام الشاقة التي يرفضها السكان الأوروبيون الأصليون تقع على كاهل المهاجرين من جنوب البحر المتوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسيا وغيرها.

ويعبر جالبريث عن ذلك بقوله بنص كلماته: «يستلزم المجتمع المحلي الحديث ـ نظام السوق ـ وجود مثل هذه الطبقة... ولابد من أن تمتد لتصل إلى بلدان أخرى لدعمها وتجديدها. غير أن الظروف التي تعيش في ظلها مثل هذه الطبقة تولد الجريمة وتفضي إلى انهيار الأسر مع ظهور حالات من التفكك الاجتماعي العام. وينشأ هذا الوضع أساسا نتيجة الحواجز التي تحد من الفرص المتاحة لأبناء الطبقة الدنيا للدخول ضمن الحراك الاجتماعي الصاعد. إذ إن العنصرية وغيرها من العوامل المؤثرة تحول دون أن يتمثلهم المجتمع».

ويبدو المشهد من اليمين مختلفا تماما؛ فالطبقة الدنيا وليدة التواكل بسبب الرفاه، الذي يثبِّت ويؤسس الظروف الاجتماعية والاقتصادية، والتي لولا ذلك لأضحت أكثر سيولة. وترى هذه النظرة أن الطبقات الدنيا ليست مؤلفة من ضحايا نظام السوق، وإنما هم أفراد أقصوا أنفسهم عن هذا النظام واختاروا بدلا من ذلك استخدام ما توفره لهم دولة الرفاه من منافع. إن الحياة اعتمادا على دولة الرفاه حياة أميل إلى أن تصبح فارغة من أي تنظيم أخلاقي، ومن هنا يكون تفكك الحياة المجتمعية والأسرية المستقرة. وإن مثل هذا الوضع كما قال شارلس موراي Charles Murray يشبه الآن مصدر تلوث يفسد كل ما جاوره (١٠). وطبعي أن من اعتادوا الأخذ من نظام الرفاه يميلون إلى احتقار النطاق الاجتماعي الأوسع بدلا من الاعتراف بالتزاماتهم نحوه. ويغشى حياتهم موقف أشبه بالضياع أو اللاهدف، يقودهم إلى مواقف لا مسؤولة إزاء الأبوة والملكية. ويتمثل حصاد هذا كله في ارتفاع معدلات الإنجاب غير الشرعي وأسر العائل الوحيد والجريمة.

ترى أي هذين التفسيرين هو الصواب؟ وما الدليل على أن نشوء الطبقات الدنيا وتطورها ظاهرة واقعية؟

إلى أي مدى يمكن لطبقة دنيا ذات خصائص مميزة أن تبقى معتمدة على مؤشرات سوسيولوجية مألوفة تماما، سواء أكانت هناك أم لا جماعات لها فرص حياة مختلفة جدا عن فرص غيرها في مواقع طبقية مواتية أكثر؟ تشير الدراسات في الولايات المتحدة إلى وجود نسبة كبيرة من الفقراء أسرى مستنقع الفقر منذ زمن طويل هم وذرياتهم. واستعرض ويلسن الشواهد المتاحة وخلص إلى أن ثمة أساسا راسخا للتسليم بالحجة القائلة بوجود طبقة دنيا تعيش فيما يشبه معزل اجتماعي «جيتو». وقد ظهرت إلى الوجود وتكشف عن مشكلات فقر طويل الأمد وتواكل على نظام الرفاه [11]. وبوسعنا قبول النتيجة ذاتها بالنسبة إلى البلدان الصناعية الأخرى، وإن تباينت كثيرا درجة «التصلب الطبقي».

ويتوقف قدر كبير على تقييم الصراع بين تفسيرات اليمين واليسار للأصول التي نشأت عنها الطبقات الدنيا بغية تحليل قضايا أوسع نطاقا بشأن الرفاه. ويمكن القول بأن الحجة التي استند فيها جالبريث إلى الضرورة الوظيفية تبدو حجة ضعيفة، ونحن نعرف أن الطلب على الأيدي العاملة الذي استمر فترة من الوقت نشَّط حركة الهجرة من بلدان العالم الثالث إلى البلدان المتقدمة، ومع هذا فإن بعض الجماعات التي تدخل ضمن تصنيف الطبقات الدنيا، خاصة السود الأمريكيين، ليسوا مهاجرين جددا إلى المجتمع موضوع البحث. علاوة على هذا ليس واضحا كيف يمكن للعاطل زمنا طويلا، والذي أصبح المجتمع يراه عبئا ماليا عليه، أن يكون فعالا للنظام الاجتماعي.

بيد أن حجة اليمين تواجه هي الأخرى اعتراضات أساسية. مثال ذلك إذا كانت حوافز الرفاه تفضي إلى تعطل أبناء الطبقة الدنيا وإلى تدمير الحياة الأسرية، فإن هذه الاتجاهات سوف ينعكس وضعها مع انخفاض منافع نظام الرفاه على نحو ما حدث في كثير من البلدان الغربية على مدى العشرين عاما الماضية، ولكن لم يحدث ذلك. والمعروف أن مستويات التعطل بين شباب الأقليات في مدن الولايات المتحدة وصلت إلى نسب كارثية. وارتفعت بشدة أيضا في بريطانيا وفي غيرها. إن الأسباب الرئيسية لذلك هي البطالة الهيكلية مقترنة برحيل أسر من أبناء الطبقة العاملة والطبقة الوسطى وخروجهم من المجاورات القائمة داخل المدينة. وظهر هذا بوضوح كبير في الولايات المتحدة، وتتجه العمليات المتضمنة هنا إلى تعزيز ذاتها:

«وهكذا نجد إحدى المجاورات السكنية تعاني ندرة من الأسر العاملة بانتظام، والغالبية الساحقة من الأسر معطلة من أي عمل لفترات زمنية طويلة. هنا يشعر الناس بعزلة اجتماعية تقصيهم عن المنظومة الشبكية للوظائف الموجودة في المجاورات السكنية الأخرى. ويمثل هذا الوضع أهمية كبرى لإكساب الناس تعليما عن الوظائف وتزكيتهم لها حيث أضحت هذه الوظائف متاحة في أنحاء مختلفة من المدينة. وإذا حدث وانخفضت توقعاتهم بشأن العمالة، فثمة بدائل أخرى مثل نظام الرفاه والاقتصاد السري، وهي بدائل لا يزداد الاعتماد عليها، بل تبدو لهم مجرد وسيلة للحياة» (١٢).

إن ما يحدث هو تصاعد لولبي مدمر، حيث برامج الرفاه تسهم في تفاقم الوضع بدلا من مناهضته. ونجد هنا أوجه تماثل حقيقية مع ملابسات القدر الأكبر من الفقر على الصعيد الكوكبي، إذ تبدأ سلسلة من الأحداث لتنطلق في تعاقب تدمر الثقافات المحلية وأنماط الاعتماد على الذات، ويمكن لبرامج المساعدة البيروقراطية أن تساعد بوسائل معينة للتخفيف من وطأة هذا الوضع، ولكنها في مجالات أخرى قد تفاقم من الحالة. والنتيجة حالة من التوزع الذهني بين نقيضين والقلق النفسي. ويصبح الأفراد معتمدين على نظم تدبير احتياجاتهم، وهي نظم يعترفون بأنها غريبة عنهم وليست لهم عليها سيطرة كبيرة. وليس لنا أن ندهش إذ ينزعون إلى اتخاذ موقف تجاهها ينطوي على مناورة وتلاعب وربما يزايلهم أدنى قدر من الشعور بالعرفان بالجميل إزاء ما قدمه لهم المجتمع الكبير، وذلك لأن اعتمادهم على المجتمع الأكبر يفصله استبعاد يقصيهم عن المشاركة الكاملة فيه.

إن العوامل الاجتماعية المؤثرة التي تفضي إلى نشوء طبقات دنيا هي عوامل هيكلية قبل أن تكون ثقافية، ولكن ما أن تبدأ في الظهور والتأثير حتى تفضي إلى حالة من التحلل الأخلاقي العميق. والملاحظ أن الجدل الدائر بين اليمين واليسار بشأن هذه المسألة اليوم هو إعادة عملية لمناظرات خلافية نشأت في العلوم الطبيعية منذ عقود عديدة مضت بسبب فكرة أوسكار لويس Oscar Lewis عن ثقافة الفقر، إذ اقترح لويس ـ تأسيسا على عمله في أمريكا اللاتينية ـ أن الناس حال تحولهم إلى مهمشين اقتصاديا يستحدثون استجابات تكيفية تنتقل من جيل إلى جيل، ومن ثم ـ وحسب رأي لويس ـ فإن ثقافة الفقر هي «رد فعل من جانب الفقراء إزاء وضعهم المهمش داخل مجتمع رأسمالي طبقي تغلب عليه الفردية. والملاحظ أن أطفال الأحياء شديدة الفقر ما إن يبلغوا السادسة

أو السابعة من العمر حتى يكونوا قد تمثلوا القيم والاتجاهات الأساسية لثقافتهم الفرعية، وغير مهيأين نفسيا وعمليا لتحقيق استفادة كاملة من الظروف المتغيرة أو من الفرص المتزايدة التي يمكن أن تطرأ في حياتهم (١٢).

إن تواكلية الرفاه يمكن أن ترتبط بثقافات الفقر. وإن ما يجب أن نحرص على تجنبه هو أن نفترض أن سمات ثقافات الفقر تعارض - جملة وتفصيلا - المواقف الاجتماعية والثقافية القائمة في العالم الأكبر. وربما تكون الجماعات الفقيرة «خافية» هيكليا عن من هم أكثر وفرة ممن لا يعني لهم إلا نادرا أن يزوروا، إذا حدث وزاروا، المناطق التي يتمركز فيها الفقر. ولكن حياتهم في الظروف الاجتماعية المعولمة ليست معزولة ثقافيا، وغالبا ما تكون الفوارق الإثنية التي تمايزهم عن غالبية السكان وثيقة الصلة بنشوء وتطور الطبقات الدنيا. ويمكن أن تصبح هذه الفوارق محور الاستبعاد الثقافي. بيد أن هذه الفوارق ذاتها غالبا ما تربط الفقراء مباشرة بأوضاع ثقافية معولمة، في شؤون العرف أو الدين أو الملبس أو الموسيقى. ويرى المهاجرون في هذا عوامل ربط تدعمها بلدان وثقافات المنشأ، ولكنها غالبا ما تشكل حالة شتات أو منفى ثقافي مؤهل لأن يتسع كثيرا جدا.

وليست الطبقات الدنيا مجرد جيوب من الحرمان داخل المجتمعات القومية، إنها خطوط منازعات على امتدادها يجري احتكاك العالم الثالث ضد العالم الأول، وإن العزلة الاجتماعية التي تفصل المستضعفين عن بقية النظام الاجتماعي داخل الأمم تعكس التقسيم الذي يفصل الغني عن الفقير على الصعيد الكوكبي، وترتبط سببيا بهذا التقسيم. ومن ثم فإن الفقر في العالم الأول لا يمكن أن نتناوله وكأن لا رابط يربطه بالتفاوتات القائمة على نطاق أوسع. وهذه مسألة سنضطر إلى أن نعود إليها في الباب التالي.

مستقبل نظام الرفاه

توجه أولي

أُسس مشروع دولة الرفاه لأنه من ناحية أصبح يجسد تطلعات الاشتراكية(*) بعد أن أخفقت، ومن ناحية أخرى بسبب التغيرات الاجتماعية الواسعة التي تشكل الهم الأول لهذا الكتاب إجمالا. إن التسوية الطبقية لمؤسسات الرفاه يمكن أن تبقى مستقرة نسبيا في حالة واحدة فقط، وهي أن تظل ظروف التحديث

(*) يقصد اشتراكية حزب العمال البريطاني التي يمثلها التيار الفابي في داخله (المترجم).

البسيط سارية المفعول. وهذه هي الظروف التي ظلت فيها «الروح الصناعية» والعمل المأجور هي محور النظام الاجتماعي، إذ هنا كانت العلاقات الطبقية وثيقة الصلة بالأشكال الاجتماعية المحلية، وكانت الدولة/الأمة قوية، بل وفي بعض الحالات تحقق المزيد من التطوير لسلطانها السياسي. وهنا أيضا يمكن استمرار معالجة المخاطر على أساس أنها مخاطر خارجية، ومن ثم التلاؤم معها بحسب البرامج التقليدية للتأمين الاجتماعي. ولكن أيا من هذه الظروف لم يعد له بقاء على حاله في ظروف العولمة المكثفة والاستجابية الاجتماعية.

وتتجلى أهم مظاهر الضعف الهيكلي لدولة الرفاه فيما بعد الحرب في العلاقة الهشة بين جهود دعم الفعالية الاقتصادية ومحاولات إعادة التوزيع. ولم تثبت منظومات الرفاه عجزها فقط عن تحقيق المزيد من إعادة توزيع الثروة والدخل؛ بل أصبحت عمليا في جزء منها أداة تساعد على تعزيز مصالح طبقة وسطى آخذة في الاتساع. ولم تكن التسوية الطبقية تسوية مباشرة بين رأس المال والطبقة العاملة، بل تسوية رسخت وقوّت القطاعات الوسطى للنظام الاجتماعي (١٤).

ومصطلح «إعادة التوزيع» مصطلح غامض. يشير - حسب فهم الاشتراكيين له - إلى خفض مظاهر التفاوت الاقتصادي. وأثبتت دولة الرفاه أنها ليست على كفاءة عالية في سبيل تحقيق هذا الهدف، ويرجع سبب ذلك، أساسا، إلى عبء الفائدة الكبير العائد على الطبقة الوسطى نتيجة مشاركتها في البرامج الاجتماعية. ولم يتسن تخفيف وطأة الفقر أساسا بسبب إعادة التوزيع من أهل الوفرة والثراء إلى الفقراء، بل بسبب الزيادات الإجمالية في الثروة التي أدت إلى صعود كل شخص على السلم الاجتماعي، وثبت صواب هذا الرأي في المجتمعات الإسكندنافية مثلما حدث في غيرها مع تطوير واضح لبرامج الرفاه. ويمكن أن يشير مصطلح إعادة التوزيع كذلك إلى المشاركة في المخاطر، وهنا تبرز بوضوح شديد نجاحات دولة الرفاه. إن ما حققته برامج الرفاه بكفاءة هو تعميم نظام التأمين الاجتماعي، خاصة ما يتعلق منه بدورة الحياة.

وهذا النجاح واقعي جدا ومهم للغاية، بيد أنه يفترض توزيعا مستقرا نسبيا للمخاطر على نطاق المجتمع، كما يفترض أن المخاطر يمكن تجريدها من الطابع السياسي أو التعامل معها عن طريق «الاحتواء» (١٥). ولكن هذه القضايا تصبح موضوعا إشكاليا في حقبة التحديث الاستجابي الآني، ذلك

أن المخاطر المصنوعة غير مستقرة من حيث علاقتها بكل من البيئة البشرية والبيئة الطبيعية للنشاط. ولم يعد بالإمكان مواجهتها بأسلوب مخاطر التأمين، أي من خلال السيطرة على «الاضطراب الروتيني» للبيئات المختلفة، بما في ذلك بيئة الإنتاج الرأسمالي وكذا الطبيعة.

إن مسألة المخاطر الخارجية مقابل المخاطر المصنوعة مسألة أساسية، كما سوف أحاول أن أوضح، بحيث تحتاج إلى إعادة التفكير في قضية الرفاه وعلاقته بالدولة في المجتمعات الصناعية اليوم. إن دولة الرفاه لم تنشأ أصلا كمشروع اشتراكي، بل انجذبت باطراد نحو فلك الاشتراكية، بحيث أخذت على أقل تقدير النمط الاشتراكي الإصلاحي. وتعكس دولة الرفاه من حيث هي كذلك تناقضات الفكر الاشتراكي، ولكن ما هو أهم أنها جزء من جهد تاريخي مضى زمانه. وتبدو دولة الرفاه في نظر الغالبية العظمى من الاشتراكيين، وكذلك في نظر الداعمين لها مع بعض التردد، نظاما يشير إلى طريق نحو مستقبل يمكن التحكم فيه وتتحقق معه المساواة. وتتجلى هذه النظرة واضحة سواء في صورة طريق وسطى نحو «اشتراكية كاملة» أو نحو صورة من صور الشيوعية أو غير ذلك. ولكن مع انهيار الطموحات التاريخية للاشتراكية، بات لزاما أن ننظر إلى دولة الرفاه في ضوء مغاير تماما، وهذا من الأسباب التي تدعونا إلى أن نؤكد أن أصول نشأتها مغايرة لما ذكرنا.

إنه لمن الواضح أن هناك تحللا حقيقيا في دور الدولة، وربما تشكيلها أيضا على كل الأصعدة في العالم اليوم، بمعنى أن هذا التحلل يحدث أمامنا في الدولة التي تسير بأيديولوجية شيوعية أو اشتراكية كما يحدث في الدولة التي تتخذ من النظام الرأسمالي أيديولوجية لها. ولكن تحليل الكاتب لأسباب هذا التحلل غريبة وتبدو ذات تحيز للنظام الكوكبي الجديد، أو ما يسمى بالعولمة الاقتصادية. إن الكاتب يرى في العولمة، التي تحول العالم إلى الدول/الشركات، حلا للتحلل الذي يحدث على صعيد نظام الدول، وهو يرى أن النظام الطبقي في المجتمع ليس هو سبب المشكلة، وإنما هو فقط مرتبط «بصراعات داخلية» (أي داخل ما يسميه احتقارا «الدولة/الأمة»، باعتبار أن تحلل نظام الدولة يجعل مما يسمى «الدولة/الأمة» نظاما غير ملائم للعصر).

6 السياسة التوليدية(*) والرفاه الإيجابي

«لا ريب في أن من المصلحة المشتركة إدراك أن ما يجري تدميره من الموارد الطبيعية لا سبيل إلى إبداله».

المؤلف

نظم الرفاه والشك المصنوع

تمثل الرابطة التي تربط نظم الرفاه بالسيطرة على المخاطر، على نحو ما أشرنا في الفصل السابق، عنصرا جوهريا، إذ تكمن فلسفة التنوير بكل ثقلها وراء حساب المخاطرة. ذلك لأن فكرة المخاطرة تتكامل مع محاولة التحكم في المستقبل ولجم التاريخ وفقا للأغراض البشرية. وترتبط أفكار المخاطرة و«الحادث المؤسف» برباط وثيق. واشتملت غالبية سياقات الحياة قبل الحديثة على محن وبلايا وليست أحداثا عارضة. وكان الظن أن المحنة قدر، وتوصف حرفيا بأنها «حظ عاثر».

وصيغ مصطلح الواقعة أو الحادث المشؤوم، وذاع وانتشر مع فكرة اطراد الأحداث المشؤومة (1). والأحداث المشؤومة مشتقة من الخطر أو المجازفة، والتي يمكن تحديدها وبيانها. وترتبط بمفهوم «الحياة المشتركة» ـ أو بالدولة ـ نظرا لضرورة تصنيفها في ضوء تجمعات سكانية كبيرة. وتتضمن فكرتا المخاطرة

(*) Generative politics.

والحادث نظرة أخلاقية، إذ المألوف أن الحوادث التي تقع «طبيعيا» تكون خيرا أو شرا، ولا يوجد أساس لرد هذا القدر وتصحيحه. وعلى النقيض من ذلك التقييم الجمعي للمخاطرة، إذ يفترض ويعبر عن موقف يكون العلاج فيه أمرا متاحا ومرغوبا.

وتقضي فكرة المخاطرة حسب تعريفها، بوجود حدود للسيطرة. بيد أنها لا تكون كذلك (إذا ما فهمناها على أنها مخاطرة خارجية) إلا إذا اعتبرنا هذه الحدود أمرا يمكن إدارته، وكذا قائما خارج نطاق الحداثة ذاتها. إن الطابع المتجانس لانتشار الحداثة في النطاقين الاجتماعي والطبيعي يظل مطردا على نحو غير متقطع ـ أو أنه يظل كذلك مادام بالإمكان التلاؤم مع المخاطر بأساليب التأمين التقليدية.

وقد تبدو المخاطرة المصنوعة مختلفة عن المخاطرة الخارجية من ناحية أساسية، تتمثل في درجة خلوها أو امتزاجها بالتأمين. ويؤكد إيوالد Ewald أن المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر لها خصائص محددة تمايز بينها وبين المخاطرة على النحو الذي خبرناه أو فهمناه في السابق. إنها مخاطر مقترنة بدمار لا سبيل إلى تعويضه، نظرا لأن عواقبها المزمنة مجهولة أو لا يمكن تقييمها على نحو صحيح. إنها تعبر عن صفة سببية وصفة زمنية منتشرة وممتدة على نطاق واسع، بحيث لا تصدق عليها الأنماط التقليدية في تحديد نسبها. ونحن لا نعرف كيف يتسنى لنا أن نتلاءم مع أخطار من هذا النوع (٢).

هذه ملاحظات مهمة، وسوف أتحدث عن دلالاتها بتفصيل أكثر فيما بعد. ولكن حري بالقارئ ألا يفهم الانتقال من المخاطرة الخارجية إلى المخاطرة المصنوعة من حيث العلاقة فقط بوقوع أخطار كاسحة. وإنما، وكما أكدت في السابق، يكمن التباين الحقيقي في مصدر المخاطرة. إذ لأنها فقط ليست خارجية، يستحيل علينا التعامل مع الشك المصنوع بأسلوب مخاطر التأمين.

إن الشك المصنوع، كما حاولت أن أؤكد على مدى صفحات الكتاب، يغشى أعماق حياتنا اليومية ـ إنه لا يتجلى، أو لا يتجلى فقط، في صور معولمة على نحو مباشر للمخاطر. فالحياة تعبر يوما بيوم عن المخاطرة المصنوعة إلى الدرجة التي أصبحت فيها متحررة من التقليد، بقدر تضاؤل خبرتنا عن الطبيعة والمعايير الاجتماعية باعتبارها «قدرا». إن الشك المصنوع – المواجهة

النشطة للمخاطرة داخل أطر عمل منظمة بأسلوب انعكاسي - يشير إلى مفهوم الرفاه الإيجابي المرتبط مباشرة بكل من سياسة الحياة والسياسة التوليدية، وذلك لأسباب سأعمل على تطويرها بعد قليل.

وإن بعض المؤسسات، على الأقل التي التأم شملها معا تحت شعار دولة الرفاه، أكدت الجوانب الإيجابية للتنمية الذاتية والرعاية الاجتماعية. وتبين صدق هذا بجلاء في نطاق التعليم. ولكن دولة الرفاه من حيث هي نظام تأمين اجتماعي، جرى تنظيمها أساسا في ضوء المخاطر الخارجية. وهكذا فإن تدابير الضمان الاجتماعي تحاول أن تغطي جميع الظروف التي يجد فيها الأفراد أنفسهم عاجزين عن إنجاز مستوى معين من الدخل والموارد. والملاحظ أن تدابير الضمان الاجتماعي لا تعزو الخطأ إلى المستفيدين بمساعدة الدولة. ولكنها، لهذا السبب نفسه، لا تتضمن إلقاء المسؤولية على أولئك الذين تأثروا بها.

وواقع الحال أن غالبية إجراءات الرفاه مصممة على أساس مواكبة الأحداث فور وقوعها وليس من المنشأ، وهذا سبب رئيسي «لفشل الدولة» (٣). وإنه لأمر طبيعي أن ننظر إلى مشكلات دولة الرفاه في ضوء الوضع المالي، وهذه في الحقيقة الصورة التي تكشف بها عن نفسها انتخابيا. لقد أصبحت مؤسسات الرفاه باهظة التكلفة أكثر وأكثر. وتفرض ثورة دافعي الضرائب حدودا حاسمة على كيفية التوسع في دخل الدولة وفاء بتلك الحاجات. ويمثل هذا الوضع، في رأي كتاب اليسار، عاملا رئيسيا للتأثير في انتشار الفقر ونشوء وتطور الطبقات الدنيا.

ولكن الصورة تبدو مغايرة إذا ما تبينا الصعاب التي تواجه دولة الرفاه باعتبارها نتاج حركة من الشك الخارجي إلى الشك المصنوع. إن موضوع الخلاف ليس أولا وأساسا زيادة التكاليف والعجز عن الوفاء بها حيث يجري تنظيم الموارد بوسائل غير متلائمة مع المشكلات التي تتصدى لها. وتعاني نظم الرفاه المصممة لتحقيق أهداف تحريرية من الضغوط أو تغدو غير فعالة، حين تلوح قضايا سياسة الحياة ضخمة على نحو متزايد، وحين يكون لزاما توافر برامج سياسة تجديدية للتغلب عليها.

ولا يشكل الشك المصنوع جزءا من «الدائرة المغلقة» لحداثة التنوير: إنه يفترض تدابير وقائية أو احترازية تفيد ضمنا اطراد تطور المعارف التقانية. غير أن طابع الشك المصنوع الذي لا يمكن تقديره بدقة يعني أن مثل هذه

التدابير لا يمكن دائما صياغتها من القمة. وهكذا فإن الارتباط الانعكاسي بالمنظومات الخبيرة ـ على اختلاف صور التمكين المحتملة وكل مظاهر التواكل والقلق ـ يصبح الإطار الضروري الذي يتعين من خلاله معالجة المخاطرة على المستوى الفردي وكذا على مستوى كوكبي. ولنتأمل معا بعض الأمثلة وثيقة الصلة بالموضوع.

لا أحد يعرف ـ حتى هذه اللحظة على الأقل ـ أسباب السرطان، بيد أن بعض الأخصائيين الطبيين يعتقدون أن حوالى ٨٠ في المائة من حالات السرطان هي نتيجة عوامل بيئية. ومن ثم يتعين فقط النظر إلى علاج المرضى في ضوء تخفيف حدة أعراضه أو اكتشاف وسيلة للعلاج، وربما يتسنى اكتشاف العلاج في مرحلة ما. ولكن العلاج من المنبع يقتضي منا ضمنا أن نشارك بعمق في سياسة الحياة. والمعروف أن مخاطر الإصابة بمرض السرطان سوف تصل إلى أدنى حد لها عند الالتزام بالممارسات التالية في أسلوب حياتنا: عدم التدخين، تجنب التعرض دون مبرر لأشعة الشمس الحارقة، الالتزام بنظام غذائي معين دون سواه، تجنب المواد السامة أثناء العمل أو في البيت، الالتزام بإجراءات الفحص الطبي المبكر.

وتمثل حوادث الطرق سببا مهما من أسباب الوفيات والإصابات وحالات العجز في المجتمعات الحديثة: وتضارع في خطرها هنا الأمراض الرئيسية خاصة ما يصيب منها جماعات صغار السن. وأشار مراقبون كثيرون إلى أن ارتفاع مستويات الوفيات والإصابات على الطرق تتقبلها الحكومات والمواطنون العاديون ـ بكل ما تنطوي عليه من خسائر ـ دون اعتراض. غير أن بالإمكان خفض معدل الوفيات والإصابات الناجمة عن حوادث الطرقات بنسبة كبيرة جدا، إذا ما شرعنا في تطبيق قدر أكبر من السياسات التجديدية: صناعة السيارات بمواصفات توفر لها قدرا من الأمان أكبر مما هي عليه الآن؛ فرض صارم للالتزام بحدود سرعة أقل، إدخال تحسينات على تصميم الطرق، اتخاذ إجراءات لتوفير قدر أكبر من الحماية للآخرين من مستخدمي الطرق، تعزيز وتشجيع استخدام السيارات العامة بدلا من المركبات الخاصة (٤).

ويبدو المثال الثالث في ظاهرة مختلفة عن المثالين الأولين، وأعني به مثالا تحدثت عنه كثيرا ويتعلق بمجال الزواج والأسرة. إن تدابير الضمان الاجتماعي المطبقة الآن في أكثر، أو في كل المجتمعات المتقدمة، وضعت في ظل نظام أبوي

مهيمن لا تواجهه أي تحديات تقريبا، علاوة على النظرة إلى الزواج باعتباره قدرا: إذ أسس الزواج نوعا واحدا من الحياة الخاصة بالرجال وحياة أخرى تخص النساء. وعوملت المخاطرة في الحالتين ـ ولا تزال ـ باعتبارها خارجية تماما. بيد أن مثل هذا التوجه بات غير ملائم تماما حيث أصبح الزواج «علاقة» والتزاما لكل من الجنسين، وبعد أن دخلت المرأة قوة العمل المأجور بأعداد كبيرة.

والملاحظ أن نظم الضمان الاجتماعي في الجانب الأكبر منها الآن تعامل مشكلات الزواج والأسرة على أساس التعويض عن الكوارث. مثال ذلك أن المرأة الأرملة أو المطلقة التي تعول بيتا ولا تملك وسائل كافية لدعم حياتها تتلقى مساعدات اقتصادية. وتطالب الدولة زوجها السابق بأن يدفع نفقات إعالة الأطفال. ولكن النهج التجديدي يقر بمحورية الثقة النشطة في علاقات اليوم، وسوف يركز على ظروف نشأة ودعم هذه الثقة ـ حتى وإن آثر الشريكان الانفصال وأن يستقل كل منهما بحياته. وطبعي أن مثل هذا النهج سوف يمزج بين العناصر التربوية والتعليمية والتنظيمية والمادية. مثال ذلك أن نساء كثيرات يهجرن أزواجهن بسبب ما يعانينه من عنف على أيديهم. وسوف يعنى البرنامج التجديدي أولا وقبل كل شيء بخفض مستويات هذا العنف، الأمر الذي يمكن دمجه بكفاءة مع أشكال أخرى ضمن استراتيجية تهدف إلى إصلاح الأسرة. ذلك لأن الرجال الذين يستخدمون العنف ضد النساء سبق لهم هم أنفسهم أن عانوا من الإساءة بطريقة أو أخرى وقتما كانوا أطفالا.

ولنتأمل معا، لمزيد من التوضيح، النهج التجديدي للتغلب على جرائم العنف، ونعرف أن الأساليب الراهنة لمكافحة جرائم العنف باهظة التكلفة جدا، وأن الاستجابة إزاء مثل هذه الجريمة في غالبية المجتمعات تتمثل في رد الفعل. إن القدر الأكبر من الاهتمام موجه إلى رعاية المستشفيات للضحايا وعمليات القبض والمقاضاة والدفاع والسجن. ولكن يمكن أن تطبق على فئات جرائم العنف استراتيجيات تماثل تلك الاستراتيجيات التي حققت نجاحا في خفض مستويات التدخين وقيادة السيارات من جانب السكارى أو مرضى القلب. ويمكن تقسيم هذه الاستراتيجيات إلى مجالات وقائية أولى وثانية وثالثة.

ولنأخذ كمثال حالة التدخين. تهدف الإجراءات الوقائية الأولى إلى توعية الناس خاصة صغار السن الذين لا يدخنون، وذلك للحيلولة دونهم واتباع هذه العادة. ولقد تركزت في الغالب الأعم المحاولات الوقائية على تغيير

الاتجاهات والمعايير الاجتماعية. ونعرف أن التدخين حظي يوما بنظرة اجتماعية فيها جاذبية وتعال، بيد أنه الآن، وبسبب برامج لسياسات محددة على الأقل، شاعت نظرة إلى التدخين باعتباره ضارا بالصحة ويمثل عدوانا على غير المدخنين. أما بالنسبة لجريمة العنف، فإن الاستراتيجيات الوقائية الأولية سوف تعني مهاجمة فكرة «البطل الخارق» مع جوانب أخرى تقليدية عن الذكورة. وحري بأن يتحول تمجيدنا للعنف إلى عادة قديمة بالية شأن تمجيدنا للتدخين.

وتشتمل الاستراتيجيات الوقائية الثانوية في حالة التدخين على سياسات هدفها مساعدة الناس على الإقلاع عن عادة التدخين، وذلك باستخدام بدائل النيكوتين واللقاءات الجمعية والعلاج الإبدالي وغيرها. ويمكن أن تأخذ هذه الاستراتيجيات صورا متباينة بالنسبة لمنع العنف. مثال ذلك أن تشتمل على برامج علاجية لعلاج كثير من الأطفال ضحايا العنف أو من اعتاد منهم اللجوء إلى العنف في المدرسة أو في غيرها عند تعاملهم مع الآخرين.

وتعني الوقاية الثالثة الاستجابة إزاء الحالات المرضية الناتجة عن التدخين فور وقوعها. وليس مقبولا حتى هنا التفكير فقط في ضوء المخاطرة الخارجية. ذلك أنه يلزم علاج الآثار البديلة الناتجة عن التدخين جميعها في وقت واحد وعلى نحو متكامل، لضمان أن المرضى سوف يغيرون فيما بعد عاداتهم وأساليب حياتهم، ويصدق الشيء ذاته على جريمة العنف. ونعرف جميعا أن السجون لا تفعل شيئا سوى ترسيخ الاتجاهات العدوانية التي كان من المفترض تغييرها.

ويستلزم الرفاه الإيجابي مرارا تدخل الدولة، ولكن لا يمكن حصره إجمالا داخل حدودها. مثال ذلك أن الاهتمام، طبقا للسياسة التجديدية، بتحسين الظروف الصحية عن طريق خفض التلوث قد يتطلب تعاونا دوليا وربما كوكبيا. وهكذا تتحطم الرابطة الجوهرية التي تربط الرفاه بالدولة من بعض نواحيها.

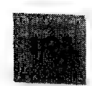
وقد يعترض النقاد على كل هذا كما يلي: أليست برامج الرفاه الإيجابية هي بالضرورة طويلة المدى، بينما مؤسسات الرفاه الراهنة مضطرة إلى التعامل مع ما هو ملح وعاجل هنا والآن؟ كيف يمكن لمثل هذه البرامج أن تعالج المشكلات المالية لدولة الرفاه نظرا لأنها باهظة التكلفة وتزيد تكلفتها كثيرا عن التدابير التصحيحية في الموقع والآن؟ ولعل ما هو أقوى تعبيرا: كيف يمكن لنهج تجديدي أن يسهم في معالجة مشكلات الفقر والحرمان؟

بيد أن كلا من هذه الأسئلة يمكن عكس اتجاهه. ذلك أن بعض برامج الرفاه الإيجابية ستكون بالضرورة طويلة الأمد: ولكن هذا لمصلحتها في عالم يلزم النهوض فيه بالكثير من عمليات الإصلاح الاجتماعي والطبيعي. ولكن ثمة عددا أكبر من التدابير التجديدية قصيرة المدى وأرخص كلفة من حيث تأسيسها وإصلاحها مقارنة بالسياسات الموجهة نحو المخاطرة الخارجية. وهناك بعض الأنواع من أشكال الرفاه الإيجابي أطول مدى، ولكنها زهيدة الكلفة ومن السهل تطبيقها: مثال ذلك حظر الإعلان عن السجائر. ومثال آخر هو سياسات المراقبة التي تشجع على إعادة تأهيل الخارجين على القانون، وهذه أيضا إجراءات أقل كلفة بكثير من الاحتفاظ بهم داخل السجون.

وحيث إن ما يعنينا الآن الفقر والحرمان، لذا نحن في حاجة إلى نهج جديد. ونعرف أن محاولات إعادة توزيع الثروة والدخل عن طريق إجراءات مالية ومن خلال نظم رفاه تقليدية قد أخفقت إجمالا. ويصدق هذا سواء داخل دولة الرفاه في البلدان الصناعية أو بين الأمم الغنية والفقيرة في العالم. وأود أن أزعم أن الفقر ربما يمكن فقط محاربته مع بعض الأمل في النجاح من خلال مفهوم الرفاه الإيجابي المؤسس على اهتمامين توأمين هما سياسة الحياة life politics والسياسة التجديدية. وسوف أناقش هذه المسألة ببعض التفصيل فيما بعد. ولكن لا سبيل إلى تحليلها بالإشارة إلى المجتمعات الصناعية وحدها. وحيث إن ظروف الرفاه تتأثر الآن بقوة بعوامل العولمة، إذن لا مجال للتفكير في دول الرفاه الغربية وكأن بإمكانها أن تنجح في استقلال عما يجري في بقية العالم. أو لنعبر عن ذلك بأسلوب آخر فنقول إن القيام بمثل هذه المحاولة ليس من شأنه فقط أن يجعل من بلدان العالم المتقدم قلاعا للامتيازات وتضع العالم الثالث قسرا في وضع حرج يضطره إلى الدفاع عن نفسه، ولكننا سوف نشهد داخل هذه الدول إزاحة مطردة للمناطق ذات الامتيازات بعيدا عن الجماعات الدنيا الفقيرة، والتي اعتادت الجريمة.

حجج من الفقر الكوكبي

قد يبدو أن كل من يفكر في مستقبل دولة الرفاه في الغرب الغني ليس في حاجة إلى أن يعرف شيئا عن حال البلدان الأقل تقدما في العالم. وسوف يظن أن المشكلات الوحيدة الجديرة بالمعالجة هي كيف يمكن إقناع البلدان



الغنية بتقديم بعض ثرواتها لمساعدة الجزء الفقير من الكوكب؟، وأيضا تحديد ما يمكن للمجتمعات الأفقر أن تستنسخه وتحاكيه من نظم الرفاه التي ابتكرتها الدول الأغنى، بيد أنني أريد أن أقترح استراتيجية مناقضة ـ ترى أن السياسات الراديكالية للرفاه، سواء في الشمال أم في الجنوب، لديها الكثير مما يتعين عليها أن تتعلمه من خبرات البلدان الأكثر حرمانا.

وتجدر الإشارة هنا إلى تقارير براندت الصادرة عن المفوضية الدولية الأصلية التي تشكلت لبحث حالة الفقر على نطاق الكوكب، إذ ذهبت إلى الحاجة إلى نقل قدر ضخم من الثروات من الشمال إلى الجنوب للتغلب على مظاهر التفاوت واسعة النطاق، وكذا ديون العالم الثالث (٥). ولكن لم يحدث شيء من هذا، وهو أمر لا يثير الدهشة. قد يرى البعض أن أحد الأسباب هو بخل البلدان الأغنى ـ وهو ما يوازي افتراض حالة الأنانية لدى «الغالبية القانعة» داخل تلك البلاد ـ ولكن مثل هذا الرأي قد يجعلنا نغفل أوجه القصور التي شابت التقارير ذاتها.

أشار بول إكينز Paul Ekins في هذا الصدد إلى أن تقارير براندت تكشف عن انشغال كامل بالدول وبالعوامل المؤثرة فيها، وبالاستغراق في فكرة «النمو» بمعنى التصنيع والنمو الاقتصادي، والمؤسسات والمؤشرات المالية في جميع العلاجات المقترحة (٦). وسعت البلدان النامية في الحقيقة من أجل الحصول على تمويل خارجي كافٍ، وذلك منذ مطلع السبعينيات، من مصدر الاستدانة حيث الأموال تأتيها في صورة قروض وليس كعمليات تحويل للثروة. ولكن القسط الأكبر منها ذهب إلى سلطات تلك الدول، وأنفقته على بنود من قبيل مشروعات رأسمالية ضخمة، وإنشاءات مبهرة، وواردات ترفيه وأسلحة. وجدت بعض هذه القروض أيضا طريقها إلى حسابات مصرفية خاصة خارج البلاد. وأغفلت تقارير براندت مناقشة الفشل في الاستفادة من القروض الأجنبية في مجال الإنتاج. ومن ثم لماذا يتعين على تحويلات رأسمالية ضخمة أن تأخذ سبيلها نحو مصير آخر مغاير؟

تعتمد حجة براندت الداعية إلى نقل الأموال من البلدان الغنية إلى البلدان الفقيرة على فكرة المساواة، وأيضا على فكرة المصلحة الذاتية، «وتؤكد التقارير أن مظاهر التفاوت على الصعيد الكوكبي تشكل انتهاكا لأي فهم معقول عن العدالة، وإن خفض مظاهر التفاوت من شأنه أن يساعد على

رخاء الجميع. ذلك لأن جنوبا أقل فقرا سيكون سوقا أفضل وأكثر رواجا لسلع الشمال. بيد أن هذه نظرة غير مقنعة، إذ تكشف غالبية المقاييس أن أرباح الشمال تتولد أساسا من طبيعة الترتيبات الراهنة. إن موارد ثروة العالم الثالث متاحة بسعر رخيص مثلما كانت في ظل الاستعمار ومن دون كلفة الإدارات الأجنبية» (٧). وبات لزاما للتخلص من هذا المأزق وضع برنامج عمل لإصلاح شامل يبدأ بالعالم الثالث وليس بالعالم الأول.

ويتعين على مثل هذا البرنامج أن يضع موضع التساؤل الفكرة ذاتها التي ترى التنمية نموا اقتصاديا، بينما تقر بالمشكلات المهولة التي يطرحها الفقر على الصعيد الكوكبي. إذ يجب أن يكون تحديا للحداثة وليس محاولة لتعميمها بنجاح في كل مكان. إن خطوط الصراع واضحة محددة من قبل:

«نجد على أحد الجانبين النزعة العلمية والنزعة التنموية ونزعة سيطرة الدولة، وتدعمها جميعا كتائب ضخمة من المؤسسات الرسمية: التقانة الحديثة ومؤسسات الرأسمالية العالمية وسلطة الدولة. ونجد على الجانب الآخر الناس، حيث ٣٠ بالمائة من البشرية على استعداد للسير في الاتجاه مع المشروع الحديث. ولكنهم يجدون العون والتحريض من قبل كثيرين من بين السبعين في المائة الآخرين الذين يرون هذا المشروع غير مقبول أخلاقيا واجتماعيا وبيئيا» (٨).

ترى ماذا عساها أن تكون «التنمية البديلة؟ إنها لن تكون الاشتراكية، بمعنى اقتصادات تخضع لسيطرة مركزية متولدة عن النظام الرأسمالي الكوكبي. وثبت بوضوح، كما هي الحال في العالم الصناعي، أن هذا الحل سيفضي فقط إلى تدهور الوضع الذي كان من المتوقع أن يصلحه. ويجب ألا يكون كذلك سلسلة من المخططات التي يجرى فرضها كرها على من كانوا من المفترض أن يكسبوا ويفيدوا منها. وإنما المطلوب برنامج سياسي توليدي يعتمد على سياسات وأنشطة، موجود فعلا في بعض أو في كثير من البلدان.

لهذا نرى أن التنمية البديلة سوف تشتمل على الخصائص التالية:

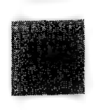
١ـ هذا النوع من التنمية سوف يعتمد على ويشجع المزيد من الارتباطات الاستجابية التي أفادت بها ـ في كل أنحاء العالم ـ الحركات الاجتماعية لأبناء البلاد الأصليين وجماعات الاعتماد على النفس بغية تحويل حياتهم. ولنأخذ كمثال «صندوق الجيل السابع Seventh Generation Fund»، الذي طوره

ناشطون من الهنود الأمريكيين. ويرى قادة صندوق الجيل السابع أن الثقافات الهندية التقليدية لديها الكثير مما تقدمه إلى المجتمع المهيمن في أمريكا الشمالية. وتسعى المنظمة إلى إعادة بناء الاستقلال الذاتي الاقتصادي والسياسي للمجتمعات المحلية الهندية، وإلى حماية مظاهر تراثهم الثقافي. وسموا المنظمة على اسم ممارسة هندية يمارسها أبناء قبائل الإيروكوا الأمريكيين. وتقضي هذه الممارسة بالتفكير في الآثار المحتملة لقراراتهم السياسية، وذلك قبل إصدارها على الجيل السابع. والهدف هو غرس وتأكيد الاعتماد على النفس في التنمية الاقتصادية التي تستخدم موارد قابلة للتجدد، علاوة على المهارات المحلية لتوفير السلع والخدمات.

٢ـ التنمية البديلة لها «حد للأضرار» يعتبر هدفا رئيسيا، سواء بالنسبة إلى الثقافة المحلية أو البيئية. والمعروف أن التحديث وكل المنافع المترتبة عليه تسببا في عواقب ضارة عمت كل الأرجاء. وليس بالإمكان في حالات كثيرة أن نتوقع المزيد من التحديث للتغلب على هذه الأضرار التي تسبب التحديث ذاته فيها. وهذه نقطة أساسية تلتقي فيها السياسة الراديكالية للتنمية مع النزعة المحافظة الفلسفية. ويجب أن نفهم الحفاظ على البيئة، كما هو الأمر في كثير من الحالات، بمعنى الاستجابة الرشيدة إزاء ما تسببه الحداثة من تدمير.

٣ـ يجب اعتبار قضايا سياسة الحياة محور السياسة التحريرية، وليس مجرد العمل بأسلوب معاكس. ولم يعد بالإمكان الآن المساواة بين التحرير والتحديث البسيط، وإنما يقتضي التحرير التصدي للمسائل المتعلقة بأسلوب الحياة وبالأخلاق. وقد يبدو غريبا وشاذا الحديث عن «أسلوب الحياة» بمعرض الحديث عن الفقر والجوع في العالم. ولكن لا سبيل الآن للقول بأن الاستجابة إزاء الفقر مسألة اقتصادية خالصة. إن السؤال «كيف أعيش؟» في وسط معولم تهدر فيه الثقافة المحلية والموارد البيئية سؤال على غاية من الأهمية بالنسبة للفقير، كذلك فإن المعركة من أجل الاستقلال الذاتي ومن أجل الاعتماد على النفس هي أيضا معركة من أجل إعادة تأسيس المحلي باعتباره سبيلا أساسيا، وربما السبيل الوحيد لتجنب الحرمان واليأس المتوطنين.

٤ـ يجب أن تعمل التنمية البديلة على النهوض بالاعتماد على النفس وبالوحدة التكاملية باعتبارهما وسيلة التنمية. إن الاعتماد على النفس يفضي أحيانا إلى رواج الأسواق، بيد أنه يشير أساسا إلى إعادة بناء مظاهر



التضامن المحلي ومنظومات الدعم. ونجد حولنا اليوم الكثير من أمثلة التنمية بالاعتماد على النفس. ونذكر كمثال يوضح ما ذهبنا إليه: بنك جرامين Grameen Bank في بنجلاديش. لقد سخر مؤسسه من الحكمة المصرفية التقليدية التي تؤمن بأن القروض التي يحصل عليها الفقراء في ظروف معينة يجب ألا تكون صدقات، ويجب عدم التوسع فيها لتتحول إلى ديون معدومة على نحو ما حدث على المستوى القومي. ويهدف بنك جرامين إلى توليد فرص للتنمية المحلية بين الفقراء المعدمين من أبناء الريف. والملاحظ أن غالبية المستدينين من النساء، حيث بعض القرى لا تقبل الرجال ضمن أعضاء البنك. وحقق البنك حتى الآن منافع كثيرة وكبيرة جدا، واسترد حوالى ٩٨ في المائة من مديونياته. ولكن لا يلزم عما ذكرناه أن الأمثلة التي لها خصوصية مميزة مثل هذا المثال يمكن تعميمها نظرا لتباين المجتمعات على امتداد الكوكب. ونضرب كمثال برامج الاعتماد على النفس التي تضم نساء فلاحات يمكن أن تحقق نتائج جيدة في سياقات بعينها، ولكنها قد تكون قصيرة العمر، بل مستحيلة في سياقات اجتماعية أخرى.

٥ ـ تمايز التنمية البديلة بين مصدرين مختلفين للأزمة الإيكولوجية، ذلك أن المجتمعات الثرية تتسبب في كوارث بيئية بالعمل على ترويج، أو على الأقل التسامح مع، أنماط الإنتاج والاستهلاك المدمرة للبيئة. ولا ريب في أن الممارسات الضارة بالبيئة من جانب الفقراء هي ممارسات ثانوية ودفاعية. لقد اضطروا قسرا إلى تبني ممارسات مدمرة وقصيرة المدى من أجل البقاء على قيد الحياة بعد استبعادهم أو تهميشهم. وليس مجديا لوم الفقراء على وضع من صنع غيرهم في الأساس. ومع هذا ثمة وضع تتوحد فيه مصالح الأغنياء والفقراء، إلا ما يتعلق منها بالمدى القصير جدا، إذ لا ريب في أن من المصلحة المشتركة إدراك أن ما يجري تدميره من الموارد الطبيعية لا سبيل إلى إبداله.

٦ـ تمثل مسألة تحسين وضع المرأة قياسا إلى وضع الرجل جانبا رئيسيا في التنمية البديلة. تمتلك النساء أقل من ١ في المائة من الثروة في العالم، ويحصلن على أقل من ١٠ في المائة من الدخل على صعيد الكوكب. ومع هذا فإنهن ينجزن ثلثي العمل في العالم. والملاحظ أن غالبية الفوارق الموجودة داخل الأقاليم الصناعية موجودة، وعلى نحو أشد حدة في المناطق الأكثر فقرا. وتتركز العمالة المأجورة للنساء في أكثر القطاعات هامشية داخل سوق

العمل. ويعملن في أسوأ الظروف، ويتقاضين صافي أجر منخفض وضمانا وظيفيا سيئا. ولكن، وللمرة الثانية يتعين استكمال السياسة التحريرية باهتمامات سياسة الحياة؛ ذلك لأن القضية ليست فقط إنجاز أكبر قدر من المساواة بين الجنسين، وإنما مطلوب إحداث تغيرات في النظرة إلى الذكورة والأنوثة، وفي أنماط السلوك الاجتماعي المقترن بها.

إن اشتراك المرأة في أسواق العمل قد يساعد على خفض مستويات النمو السكاني. وإن أهم عامل وحيد يؤثر في السكان هو تمكين المرأة محليا، أعني قدرتهن على اتخاذ القرارات الخاصة بهن فيما يتعلق بالتكاثر.

٧ـ تمثل الرعاية الصحية دائما مشكلة بالنسبة لمن يعانون من فقر شديد. وتركز التنمية البديلة على أولوية الرعاية الصحية القائمة على الاستقلال الذاتي. وهذا الضرب من الرعاية الصحية قائم في الطب العلمي الغربي، ولكنه يدرك أيضا حدوده والاتجاهات المناهضة له. وحري بنا النظر إلى الطب العلمي في المناطق شديدة الفقر باعتباره نهجا يحقق الصحة للبعض والمرض للبعض الآخر. ولعل أشهر دليل صحي للرعاية الصحية، كتاب عنوانه «حيث لا يوجد طبيب»، من تأليف دافيد فيرنر David Werner، والكتاب موجه للمجتمعات المحلية شديدة الفقر ويتميز النهج بقابليته للتطبيق على نطاق واسع جدا، ويؤكد على ما يلي:

ـ الرعاية الصحية ليست فقط حق لكل إنسان، بل هي أيضا مسؤولية كل فرد.

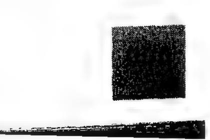
ـ يجب أن يكون الهدف الرئيسي لأي برنامج أو نشاط صحي هو توفير الرعاية الذاتية الخبيرة، أي القائمة على المعلومات.

ـ إذا ما توافرت للعامة من الناس معلومات واضحة وبسيطة، فسوف يكون بالإمكان الوقاية من أكثر المشكلات الصحية شيوعا في وطنهم، وعلاجها في فترة مبكرة وبتكاليف أقل، وربما على نحو أفضل من الأطباء.

ـ يجب ألا تكون المعارف الطبية سرا مصونا لقلة مختارة، بل شراكة حرة بين الجميع.

ـ حري أن نثق بمن لديهم قدر بسيط من التعليم الرسمي بقدر ثقتنا بمن لديهم قسط وافر من التعليم ماداموا ذوي جد واجتهاد.

ـ الرعاية الصحية الأساسية لا تعطى جاهزة، بل نشجع عليها (٩).



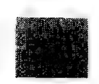
٨ ـ تعاني الأسرة القهر، خاصة المرأة والأطفال. ومع هذا فإن الروابط الأسرية بالنسبة إلى من طحنهم الفقر في كل مكان في العالم، تشكل مصدرا عاطفيا وماديا لا تباريه أي مؤسسة أخرى. وتمثل الروابط الأسرية بوجه خاص تأمينا اجتماعيا لأفرادها، وحماية لهم وقت الشدائد. وفي الإمكان إحياء هذا الوضع من وجهة نظر المجتمع الكوكبي الأوسع. وقد ينشد الناس تكوين أسر كبيرة اعتقادا منهم بأن العدد الأكبر من الأطفال، خاصة الذكور منهم، يمثل أكبر ضمان للمستقبل. إذ سوف يرعى الصغير الكبير حين يكون شيخا. ولكن حتى لو نقص حجم الأسرة، وقلت مظاهر التفاوت بين صفوفها، ستظل الأسرة ملاذ حماية مهم، وحري بالتنمية البديلة أن تعمل على استدامة الروابط الأسرية مع استمرارها في مكافحة المجتمع الأبوي واستغلال الأطفال.

٩ ـ إن مثل هذا النموذج للتنمية سوف يؤكد داخل الأسرة، وفي غيرها من المجالات، على الحقوق وعلى المسؤوليات معا، ذلك أن الاعتراف بحقوق رسمية وموضوعية (مثل حق المرأة والطفل) يعنى كذلك تحديد التزامات مترتبة عليها ومقترنة بها. وتتطابق المسؤولية في الحقيقة مع الاعتماد على الذات. مثال ذلك ما يحدث أحيانا عند تدخل أجهزة المساعدة، إذ نجد أن تقديم الإعانات الخيرية دون توقع مقابل لها من شأنه أن يؤدي إلى خلق حالة من التواكل.

١٠ـ سيكون من قبيل قصر النظر الادعاء أن بالإمكان تنظيم التنمية البديلة تأسيسا على الواقع المحلي فقط دون سواه. ذلك لأن هذا الضرب من التنمية يعتمد أيضا على تدخل «فرق كبيرة»: الدول ومشروعات الأعمال والتنظيمات الدولية. ولكن يلزم أن يكون هذا التدخل تجديديا في طبيعته أيضا، ويتمتع بحساسية إزاء المتطلبات المحلية والمصالح المحلية الوقائية. إذ من دون هذه الحساسية يمكن أن تؤدي برامج التنمية إلى تفاقم مظاهر التفاوت على الصعيد الكوكبي بدلا من علاجها.

تنمية بديلة

التنمية البديلة: أليست هي ما نراها تظهر ـ أو تصارع من أجل أن تظهر ـ داخل المجتمعات الأكثر تقدما أيضا؟ وأليست مثل هذه التنمية البديلة هي في الوقت ذاته الطريق الوحيدة التي ستمكننا بعد زمن من تجديد الرفاه في الشمال



ليكون أهلا لزيادة الرخاء في الجنوب؟ إن موضوع الخلاف هنا هو إمكانية ظهور مجتمع ما بعد الندرة، وهذه عملية لا يزال يقودها أولئك القائمون داخل البلدان الأغنى، ولكن لها آثارها الواسعة على نطاق العالم كله.

إنني لا أساوي بين مجتمع ما بعد الندرة (*) ونهاية النمو الاقتصادي. فضلا عن أن مثل هذا المجتمع ليس نظاما اجتماعيا تحقق فيه الغالبية من الناس ثروة كافية لعمل كل ما يحلو لهم. إن مجتمع ما بعد الندرة يبدأ في الظهور، كما أشرنا سابقا، عندما يصبح النمو الاقتصادي المتصل ضارا أو معوقا للإنتاج على نحو واضح، وحيثما تبدأ الشكوك تتسع بشأن روح ومبادئ النزعة الإنتاجية مما يشكل ضغوطا من أجل وضع وتطوير قيم أخرى للحياة.

ويميل نقاد كثيرون الآن من المعنيين بالنمو الاقتصادي إلى أن يسألوا ما حدود الكفاية بالنسبة إلى البلدان الغنية؟ (١٠). ويبدو أن السؤال يتعلق بالحدود البيئية عن كم ما يمكن أن تتحمله الأرض، وإنه لكذلك من بعض نواحيه. بيد أنه أولا وقبل كل دافع ـ أو هكذا سوف أؤكد ـ سؤال يتعلق بممارسات الحياة. لقد أصبح إنتاج واستهلاك السلع بشكل مستمر آلية تنشيط وتكيف فعال لحياة قطاعات الوفرة في العالم. هذا بينما يصارع الفقراء على نحو مزمن فقط من أجل البقاء. ويعلق أحد المراقبين ويقول: «إن النمو السكاني هو وحده ما ينافس الاستهلاك المرتفع كسبب من أسباب التدهور الإيكولوجي. وهناك الآن حكومات ومواطنون كثيرون في العالم يرون النمو السكاني وحده على الأقل مشكلة. ولكن الاستهلاك على النقيض، إذ يكاد يسود اعتقاد بأنه خير، إذ يتزايد الاعتقاد في الحقيقة أنه الهدف الأول للسياسة الاقتصادية القومية» (١١).

وتضم الطبقة المسماة «الطبقة الاستهلاكية الكوكبية» قرابة خُمس سكان العالم، ويتركز أبناؤها في الأقاليم الصناعية عالية الكثافة، والتي تؤلف ما يقرب من ألف مليون نسمة. وتلتزم عادات سلوكية في أسلوب حياتها أدت إلى

(*) مجتمع ما بعد الندرة post-scarcity society، هو المجتمع الخارجي الذي لا يؤمن بالنزعة الإنتاجية، أي الإنتاج من أجل الإنتاج والربح، ولا يرى الإنتاج دائما خيرا بالضرورة، حتى إن كان مدمرا للبيئة. ويرى جيدنز أننا في ظل مجتمع الندرة اعتدينا بقسوة على الطبيعة من أجل الإنتاج، لذلك فإن مجتمع ما بعد الندرة هو مجتمع المصالحة مع البيئة، وتسقط أيديولوجية النزعة الإنتاجية لتحل محلها الإنتاجية، أي الإنتاج دون إضرار بالبيئة والطبيعة وحقوق أجيال المستقبل. وليس المقصود أنها مجتمعات لن تعاني نقصا طبيعيا في السلع أو المواد (المترجم).



زيادة كبيرة في استهلاك المواد الخام. ولكن لا تزال أعلى نسبة في مجال استهلاك السلع والخدمات. وتعرض المحال أنواعا متباينة من السلع المبهرة، ونرى مجمعات الأسواق الكبرى تظهر عالية في كل مكان. بيد أن هذا الوضع المتسم بالثروة والوفرة تحاصره على الصعيد الكوكبي مجتمعات فقراء العالم.

وجدير بنا أن نتريث هنا قليلا لننظر إلى أوجه التماثل بين المشكلات التي تئن تحت وطأتها دولة الرفاه داخل القطاعات الصناعية في العالم، والمشكلات التي تؤثر في برامج المساعدة التي وضعت بهدف التخفيف من وطأة الفقر في العالم الثالث، إذ نجد في كل من الحالتين أن المحاولات التي استهدفت مساعدة المحرومين حققت في الغالب نجاحا. ولكن ثمة انتقادات موجهة ضد برامج المساعدة في الجنوب. ولم يأت هذا النقد في الغالب على لسان الكتاب اليساريين، بل إنه يعكس وعلى نحو مذهل الانتقادات التي أشار إليها اليمين السياسي ضد دولة الرفاه.

سبق أن ذكرت بعض الأمثلة في باب سابق. مثال ذلك أن تشييد السدود الضخمة في المناطق الفقيرة من الجنوب أحدثت صدى قويا أقوى بكثير من الأعمال المقترنة ببناء مقاطعات سكنية ضخمة في مناطق فقيرة داخل البلدان الصناعية في الستينيات أو السبعينيات. وساد اعتقاد ذات يوم بأن السدود رمز مهم للدلالة على النمو الصناعي في بلدان العالم الثالث. ولا ريب في أنها قد تحقق منافع محددة للاقتصاد بمعناه الواسع، ولكنها أحيانا تتضمن عملية تهجير للكثيرين من الأهالي المحليين، قد يصل عددهم أحيانا إلى آلاف عديدة، رغم أن هؤلاء سوف يعانون من تدمير سبل حياتهم الأصلية، وغالبا ما يسوء وضعهم كثيرا، حتى بلغة الاقتصاد الصرف، عما كانوا عليه في السابق. وثمة دراسة عن أكثر من خمسين مشروعا بتمويل من البنك الدولي تشير إلى أن عمليات إعادة التوطين القسري لا يوجد من بينها حالة واحدة استعاد فيها المضارون من التهجير مستوى معيشتهم السابق (١٢).

وأشار المراقبون إلى أن برامج المساعدة أدت هنا ـ مثلما حدث في نظم الرفاه ـ إلى نشوء بيروقراطيات تتصف في الغالب بعدم الكفاءة، ولها مصالح مختلفة عن مصالح الأهالي الذين وضعت البرامج لخدمتهم. ونجد لهذا السبب جزئيا أن المنافع المستحقة لا تصل إلا إلى نسبة ضئيلة من المستهدفين بالمساعدة. وحيث تدمر المساعدات التقاليد المحلية ووسائل العيش، فإن

المنتفعين لن تتحطم معنوياتهم فقط، بل سوف تنشأ لديهم اتجاهات مماثلة لظاهر تواكل الرفاه في المجتمعات المتقدمة اقتصاديا. والملاحظ أن السياسات التي بدأت بدافع من أفضل النوايا في كلتا الحالتين أفضت إلى نتائج معاكسة نجد من وصفها بأنها «المساعدة القاتلة» (١٣).

ولنتأمل معا للحظة مناقشتين مختلفتين وغير مترابطتين يقينا، ولهما صلة وثيقة بهذه القضايا: الأولى على لسان شارلس موراي Charles Murray، وهو من أبرز من انتقدوا دولة الرفاه، علاوة على أنه من أكثرهم إثارة للجدل. يعتبر موراي داعية قويا لوجهة النظر القائلة إن نظم الرفاه خلقت طبقات دنيا فقيرة ومتحللة أخلاقيا. ويؤكد قائلا «غير أن الجدل بشأن الرفاه يجب أن ينتقل من المحاجاة المتعلقة بمظاهر زيف الرفاه لكي نبدأ في التفكير فيما يشكل حياة جيدة للناس، وتأخذه دولة الرفاه تحت جناحها». ويضيف قائلا: «إن المهم بالنسبة إلى الوجود الإنساني ليس مجرد بلوغ مستوى معيشي معين، بل تحقيق قيم حياة محددة. وإن مثل هذه القيم لا يمكن السعي إليها بكفاءة من دون توافر «عنصر قوي من الملكية الذاتية والاستقلال الذاتي، والإسهام بالعطاء للمجتمع والأخذ منه»، ويقول: «يمكن تأسيس مثل هذه الترتيبات الاجتماعية، ولكن ليس في سياق مؤسسات الرفاه الراهنة. إنها تحدث مصادفة - ويرى موراي أنها لا تحدث إلا مصادفة - داخل فصائل بيرك الصغيرة» (١٤).

ويتساءل موراي الذي تأثر في كتاباته بخبراته في ريف تايلاند، قائلا: ما الخطأ في أن يكون المرء فقيرا (ما دام الناس فوق مستوى الكفاف)؟ لماذا كل هذا الاهتمام العام من أجل مكافحة الفقر؟ ويستمر موراي في محاجاته ويقول: نحن نسعى إلى مكافحة الفقر من أجل توسيع الحجم الإجمالي للسعادة البشرية. ويرفض فكرة أن السعادة يتعذر تقديرها وتحديدها في صورة موضوعية. إذ يمكن إجمالها باعتبارها: «رضى دائم ومُبرَّر من جانب المرء إزاء حياته في مجملها». ويعمد موراي إلى ملاءمة التراتبية التي وضعها أبراهام ماسلو Abraham Maslow عن الحاجات البشرية، ويعترف بعد ذلك بوجود ثلاثة شروط للتمكين، وثيقة الصلة بالسعي وصولا إلى السعادة: الموارد المادية، والأمن، واحترام الذات. ويرى أن الإنسان لا يطمع فيما هو أكثر من مورد رزق في صورة موارد مادية إذا ما كان ينشد السعادة. ويسترشد موراي بدراسة استقصائية شملت مجموعة من البلدان وتناولت العلاقات بين الدخل

والتعبير عن السعادة. ويعتمد على هذه الدراسة ليوضح أن ارتفاع مستويات الدخل، بعد تجاوز عتبة منخفضة إلى حد ما، لا يفضي إلى درجات أكبر من السعادة أو الرضى بالحياة. ويرى أن الأمن واحترام الذات هما العاملان المهمان وليس الثروة أو الدخل. إن المرء ليس في حاجة إلى كميات كبيرة من السلع المادية لتتحقق له السعادة بصورة مجدية، مادامت الشروط الأخرى قد توافرت له. وإن الفقر وحده ليس بالشيء الذي نخشاه أو نبغضه لذاته. وإنما الشرط الرئيسي للحياة الطيبة هو ما يسميه موراي، أسوة برأي ماسلو، «تحقيق الذات» (١٥).

والملاحظ أن موراي لا يولي اهتماما لمسألة ما إذا كان بإمكان الثري أن يتعلم من الفقير، فضلا عن أنه بعيد كل البعد عن الدفاع عن «شيوعية» دوركايم التي تمجد الفقر كشيء إيجابي ضد الثروة. ولكن يمكن استخدام حجج موراي لتبرير قدر أكبر من المساواة بدلا من استمرار حالة التفاوت وعدم المساواة. ذلك لأن امتلاك الثروة لا يجلب بالضرورة السعادة. تماما مثلما أن الفقر ليس مصدرا للتعاسة. إذن لماذا لا يحاول التقريب بين ظروف حياة الفقير والغني، حتى وإن لم يحدث هذا التقارب عن طريق تحويلات الثروة أو الدخل؟ يمكن القول، في حدود الاهتمام بتحقيق السعادة، أن العدو الحقيقي ليس هو الفقر ولا الثروة، بل النزعة الإنتاجية كما حددناها سابقا.

ولنحاول أن نقارن بين حجج موراي ومناقشة سيرج لاتوش Serge Latouche لوضع الفقر كوكبيا. يوضح لاتوش أن متوسط دخل الفرد من أبناء المجتمعات الأغنى في العالم يعادل تقريبا خمسين مرة من متوسط دخل الفرد في البلدان الأفقر. ويسأل: هل الناس في بلدان الثراء والوفرة أسعد خمسين مرة من سكان المناطق الفقيرة؟ طبعا لا. ويذهب مثلما ذهب موراي إلى أن في الإمكان أن نحيا سعداء في ظروف تعتمد على الاقتصاد في الإنفاق.

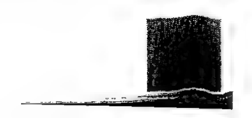
ويقول لاتوش: إذا نظرنا إلى ظاهر الأمور يبدو لنا أن الفقير في عالمنا يسكن «كوكبا من حطام سفينة» يطفو على غير هدى على الشواطئ الضحلة لبحر الحداثة. والملاحظ في كل الأرجاء سواء داخل المجتمعات المتقدمة اقتصاديا أو في بلدان الجنوب أن أساليب حياة الفقراء تتباين وتتناقض مع أساليب حياة «طبقة المستهلكين» على صعيد الكوكب. ويؤكد مع هذا أن مجتمع المستبعدين ليس بالحتم كارثة، وإنما على العكس، إذ على الرغم من

جميع المشاق التي يعاني منها الفقير يوما إثر يوم إلا أن «المجتمع العامي» أو غير الرسمي هو مجتمع متنوع وخصب بكل ما يشتمل عليه من مظاهر «مروعة وأعاجيب».

يمثل الاقتصاد أو القطاع غير الرسمي ما بين ٦٠ و٨٠ في المائة من عمالة الحضر في العالم الثالث، حتى في المجتمعات التي لا تندرج ضمن المجتمعات الأفقر. إذن كيف يمكن لنا أن نقول إن مثل هذا القطاع قطاع ثانوي. ويستطرد لاتوش قائلا، لعل الأفضل أن نفكر في افتراض يرى أن المجتمع غير الرسمي لا يمثل فقط مجرد نثار خاص بالحداثة، وإنما على العكس، يمثل نظاما تقوم عليه في الواقع المؤسسات الحديثة. إن ثقافة المستبعدين يمكن أن تكون أكثر ثراء من النزعة الاستهلاكية في كل دافعي الضرائب، فيما عدا المنافع المادية. إنها أكثر من أن تكون مصدرا «لتنمية أخرى»، إذ ربما تكون تصورا مسبقا عن مجتمع مغاير على الجانب الآخر من الحداثة.

هنا، وعند هذه النقطة، تردد حجة لاتوش وبصورة مذهلة أصداء نقد المحافظين الجدد للرأسمالية. ويشير إلى أن توسع الحداثة يعتمد على مصادر للرمزية والأخلاق الحيوية، وهما ما تقمعه النزعة الإنتاجية، أو تدفع به إلى الهامش. إن القطاع غير الرسمي له جانبان، نجد على أحد الجانبين المحطمين معنويا والمحرومين تروعهم الجريمة، وكذا السجن لتجار المخدرات. ونرى على الجانب الآخر إحياء أو ربما تجديدا للتقاليد المحلية، وانفجارا لضروب متنوعة من الأنشطة على أيدي صناع حرفيين من نوع جديد يمارسون مهاراتهم المحلية المتطورة ويلبون حاجات المجاورة السكنية.

ويمثل الاقتصاد غير الرسمي، بمنطوق لاتوش، مجموعة من استراتيجيات الاستجابة الكوكبية لنشر المؤسسات الحديثة، حيث ردود أفعال الناس «محصورة بين تقاليد مفقودة وحداثة مستحيلة». وحسب هذا الوضع يقف الاقتصاد غير الرسمي في علاقة مع كل من معارضة النظام الحديث والتكافل معه. ويخضع النشاط غير الرسمي لمنطق آخر غير منطق النزعة الإنتاجية، سواء أكان يمثل أم لا يمثل «عملا» متمايزا بوضوح، ذلك أنه عندما تنتج الأنشطة الحرفية فائضا، فإنه لا يستثمر لتوسيع نطاق الإنتاج، بل



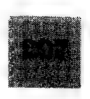
يستخدم على الأرجح لتعزيز مظاهر الولاء والتضامن المحلية. ولا ينفصل «الاقتصادي» هنا عن بقية الحياة حسب الأسلوب المميز لمشروعات الأعمال الاقتصادية الرسمية. ومن ثم، فإن البديل هنا ليس تنمية بديلة، بل «بديل نحو التنمية».

ويرى لاتوش أن المحاولة الاستحواذية لرفع مستوى معيشة فقراء العالم غالبا ما تفضي إلى إفقار حقيقي لحياتهم. ويصدق هذا بالنسبة إلى التضامن الاجتماعي، بل إلى الشيخوخة والمرض والوفاة.

«لا تزال مجتمعات العالم الثالث تحتفظ بالكثير من الكنوز الخافية فيما يتعلق بالموقف من كبار السن والمرضى. فالمرض والشيخوخة لا يدخلان في عداد اللعنات الطبيعية التي تفصل الفرد عن عالم النشطاء، يتعين رعايتها في معزل وكأنها أحداث يخجل منها صاحبها... نحن لا نستطيع إجمالا أن ننكر الخبرات المتأصلة، وربما الضرورية، في طبيعة الوضع الإنساني، ذلك لأن إنكار دلالتها وأهميتها يفقرنا» (١٦).

والملاحظ أن هذا الأسلوب يردد أصداء بعض صور النزعة المحافظة، وربما يوشي بإطار لنظرة رجعية خالصة، ولكن لاتوش يؤكد أن لا. إن معمل الابتكارية البشرية الذي يمثله المجال غير الرسمي يشير إلى المستقبل، وليس إلى الماضي فحسب. إنه أسلوب آخر في النظر إلى حدود الحداثة، ولكن له إيجابيات مهمة من حيث الإشارة إلى طرق بديلة للحياة في العالم.

واضح أن الدلالة الاجتماعية للفقر لا يمكن تقييمها في ضوء العلاقة بالسعي إلى السعادة فقط. ولا ريب في أن قلة قليلة هم من يدافعون عن الفقر كوضع مستصوب. حقا إن الثروة لا تجلب السعادة بالضرورة، بيد أنها غالبا ما توفر لصاحبها سلطانا ومكانة في المجتمع. وإن أكثر الناس حرمانا على المستوى الاقتصادي أميل إلى أن يكونوا فاقدي الحيلة والسلطة نسبيا إزاء بعض العوامل الرئيسية التي تؤثر في حياتهم. وإذا رفضنا شيوعية دوركايم، وقلنا إن الفقير تخايله السعادة أحيانا، إلا أن هذا لا يمثل حجة لمصلحة الفقر. ولن يكون لمثل هذا القول من معنى إلا في ضوء مواجهة أوسع نطاقا مع النزعة الإنتاجية، مثال ذلك تعريفات لا تفهم الرفاه إلا باعتباره رفاها اقتصاديا فقط.



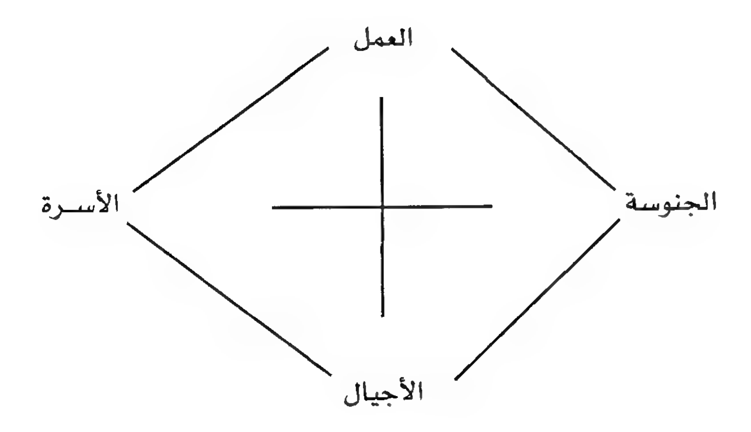
والأسئلة التي تبرز هنا: هل يمكن للتحول في اتجاه نظام ما بعد الندرة أن يكشف عن ردود أفعال ضد النزعة الإنتاجية بما يتواءم مع الأفكار التي أشار إليها كل من موراي ولاتوش؟ وإذا كان الحال كذلك، فما هي الدلالات الضمنية التي يمكن أن نستخلصها من الحوارات الدائرة بشأن دولة الرفاه في المجتمعات الصناعية وبشأن الفقر في العالم الثالث. إن تحليل هذه المشكلات يعني تحديد بعض التوترات الهيكلية التي تصيب الآن مجتمعات الوفرة، ثم التفكير في كيفية ارتباطها بظروف الشك المصنوع.

المادة البنيوية

سوف أفترض مقدما أن «النزعة الإنتاجية» لا يمكن تفسيرها في ضوء النزعة الاستهلاكية؛ بل العكس هو الصحيح، إذ النزعة الاستهلاكية لها جذورها الممتدة في توجه إنتاجي للعالم، بل هي تعبير مباشر عنه في حقيقة الأمر. إنها، كما هو مفترض، استكشاف جمعي نشط لسياسة الحياة، ولكن يجري تنفيذها تحت سيطرة النزعة الإنتاجية وليست مدفوعة بانتقادها. وسوف يصبح النفوذ المهيمن للعمل المأجور وللاهتمامات الاقتصادية موضع شك في نظام ما بعد الندرة. ومن ثم يتصل التوجه نحو النزعة الاستهلاكية من فكرة أن العمل يمثل الحامل المعياري للمعنى الأخلاقي (أو على الأصح البديل لمثل هذا المعنى). بيد أن الحاجة إلى عمل اختيارات للحياة يأتي التعبير عنها فقط بأسلوب مشوش محدود، وهو شراء السلع والخدمات.

ونعرف أن دولة الرفاه، لأسباب ذكرناها آنفا، مغروسة حتى الأعماق في النزعة الإنتاجية، المغروسة بدورها في أنماط لأساليب الحياة وعادات راسخة، وتتضمن هذه بوجه خاص تقسيم أدوار الجنوسة. وهنا يمكن معالجة إدارة المخاطر باعتبارها خارجية في الأساس، حيث تكون هذه الأدوار ثابتة نسبيا وتشكل رابطة محددة للأوضاع المؤسسية التي توجه حياة الناس لفترات طويلة. وتضع عملية التوسع للتحديث الاستجابي الأفراد في «مصفوفة قرارات» مختلفة، وتخلق سلسلة من التوترات المتداخلة بعضها مع بعض على نحو مباشر داخل قلب مؤسسات المجتمع

الحديث. وتنصب هذه التوترات على امتداد خطوط الربط بين مجالات مؤسسية أربعة تواجه حالة من التحلل الأخلاقي، وتشكل هذه معا شيئا أشبه بالماسة البنيوية الشكل (٤).



الشكل (٤)

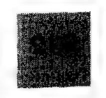
وليسمح لي القارئ في سبيل استكشاف هذه البنية بأن أركز على فئة واحدة من الفئات التي ذكرها لاتوش: الشيخوخة، وهي ظاهرة وثيقة الارتباط بمرور الأجيال. ويروج قوله بأن إحدى مشكلات دولة الرفاه هي امتداد أعمار سكانها (تواجه مجتمعات الجنوب المشكلة المضادة، إذ إن غالبية سكانها من أفراد دون الخامسة والعشرين من العمر). ومن المتوقع بعد ثلاثة عقود من الآن، إذا ما ظلت الاتجاهات القائمة على ما هي عليه، أن يزيد عدد من تجاوزوا الخامسة والستين في الولايات المتحدة كمثال على من هم دون الواحدة والعشرين بمعامل أكثر من اثنين إلى واحد.

ولكن ما هي الشيخوخة؟ تبدأ الشيخوخة في المجتمع الغربي مع بلوغ الخامسة والستين. وتحدد هذا وفقا لأغراض كثيرة، وليس فقط لاعتبارات إحصائية. وهذا هو العمر الذي يبلغ عنده الرجل سن التقاعد، وإن كان أكبر قليلا مما هو سائد في غالبية البلدان. وجدير بالذكر أن دولة الرفاه هي التي حددت هذا العمر ليكون سن الشيخوخة. إنه شكل من أشكال الاعتمادية على

الرفاه، الذي حظي بالانتشار على نطاق أوسع من مظاهر التواكل الأخرى التي أشار إليها الشراح اليمينيون في تفسيراتهم عن الطبقة الدنيا. وكان بسمارك أول من حدد العمر الرسمي للتقاعد، وذلك عام ١٨٨٩، عندما أنشأ أول نظام للضمان الاجتماعي ترعاه الدولة. وجاء اختيار العمر من مقولة في الكتاب المقدس «ثلاثة عشرين وعشرة». ثم خفض موظفو دولة بسمارك بعد ذلك التاريخ إلى خمسة وستين.

«المتقاعد» كلمة توحي بالعجز، وتصور في الواقع شخصا معتمدا على غيره. وتحدد نظم الرفاه هنا سن الشيخوخة لا باعتباره وضعا جديرا بالاحترام، بل باعتباره تجريدا من الأهلية للعضوية الكاملة في المجتمع. إذ يعامل المجتمع الشيخوخة كشيء «خارجي»، يصيب شخصا، وليس كظاهرة تحقق بناؤها وإنجازها بفضل جهد نشط. ولا غرابة، تأسيسا على هذه الخلفية، أن تشيع في المجتمعات نظرة إلى من تجاوزوا الخامسة والستين باعتبارهم عبئا طبّيا وماليا على بقية المجتمع القومي.

ولكن لماذا لا ننظر إلى كبار السن باعتبارهم مصدر ثروة، وليسوا أزمة مالية، كأن نتصور مسبقا مجتمعا بديلا على طريقة لاتوش؟ إن كبار السن لا يريدون من بقية المجتمع أن ينظروا إليهم كأنهم عالة عليهم بدنيا واقتصاديا. وإنها خرافة سادت تفترض أن بلوغ سن الشيخوخة يعني العجز والمرض. علاوة على هذا فإن الكثير من الأمراض وحالات العجز التي تبدو الآن إحصائيا أكثر شيوعا بين كبار السن قابلة لتدخلات توليدية. مثال ذلك أن يفيد بحث لمعهد الشيخوخة القومي في الولايات المتحدة بأن الكثير من المشكلات البدنية المقترنة بالشيخوخة لا علاقة لها بالشيخوخة، بل هي بسبب ممارسات أساليب الحياة. ونجد هنا، كما سبق أن أشرنا، توازيات وثيقة وتوافقات مع نماذج «الصحة الإيجابية» كمحاولة تتعلق بأسلوب الحياة. وأن احتمال الإصابة بمرض في سن متقدمة نسبيا، شأن حالات المرض والعجز التي تصيب جماعات من صغار السن، إنما تؤثر فيها بقوة عوامل بيئية، التعرض لضغوط نفسية أو بدنية لفترات زمنية طويلة، وأيضا العادات الغذائية. وتفيد دراسة إحصائية بأن ٨٠ في المائة من المشكلات الصحية التي يعاني منها من تجاوزوا الخامسة والستين كان يمكن تجنبها مبدئيا عن طريق تغيير أسلوب الحياة (١٧).



وأدت التغيرات السكانية المقترنة بزيادة طول الأعمار وانخفاض معدلات المواليد إلى تحول الميزان بين الشباب والشيوخ في المجتمعات المتقدمة منذ عهد بسمارك. إذ بعد أن كان لا يوجد سوى مجموعة صغيرة من الشيوخ يتلقون مستحقات تخصهم من حصاد فئة كبيرة من الشباب داخل ساحة العمل المأجور، نجد الآن أعدادا كبيرة من المتقاعدين الذين امتدت أعمارهم وتساندهم مجموعة آخذة في التناقص من شباب العاملين. مثال ذلك أن من تقاعد مع بلوغ الخامسة والستين عام ١٩٣٥ في الولايات المتحدة كان يقابله أكثر من أربعين عاملا يسهمون في معاشه. ولكن بحلول عام ١٩٥٠، انخفضت هذه النسبة إلى ١٧ في المائة. وأضحت النسبة ٣,٤ في المائة إلى ١ في المائة بالنسبة لمن تقاعدوا عام ١٩٩٠. ومن المتوقع بحلول عام ٢٠٠٠ أن تكون قد انخفضت إلى أقل من ٢ في المائة إلى ١ في المائة [١٨].

إنها يقينا مشكلة ذات أبعاد كبيرة إذا نظرنا إليها كأمر يتعين على الدولة أن «تتغلب عليه». ولكن إذا نظرنا إليه من زاوية السياسة التجديدية، فسنجد أنها تمثل أيضا فرصة أساسية لإعادة الهيكلة إيجابيا. إذ الملاحظ في غالبية البلدان الصناعية اليوم أن الشاب في المتوسط أفقر اقتصاديا، وكذا توقعاتهم في الحياة أكثر تشاؤما بالقياس إلى الجماعات الكبيرة سنا. وتسود نظرة بأن المرء كلما كبر في السن أصبح موردا لمزيد من فرص الحياة، وليس مصدر حرمان. وهنا يبدو واضحا أن الفكرة القائلة بأن تدابير الرفاه يتعين ربطها مباشرة بالشيخوخة باتت فكرة موضع شك.

إن البرامج السياسية التجديدية وثيقة الصلة بكبار السن لن تؤدي بالضرورة إلى زيادة أعداد من امتدت أعمارهم، ولكنها يقينا سوف تعتبر هؤلاء مساهمين في حل أزمات الرفاه الراهنة وليسوا عاملا مساعدا في خلقها. وإذا اكتفينا فقط بقياس الوضع في ضوء العناصر المادية، فسنجد أن كبار السن يتحولون إلى عناصر أقل فقرا بالقياس إلى الجماعات الأخرى. مثال ذلك في المملكة المتحدة حيث نجد أن العُشْر الأفقر من السكان ممن تجاوزوا الخامسة والستين كان ٣٦ في المائة عام ١٩٧٥. وانخفضت النسبة بحلول عام ١٩٩٠ إلى ٢٢ في المائة. ويكشف الإحصاء عن عكس الاتجاه بين الأطفال (من هم دون السادسة عشر). ففي عام ١٩٧٩ كانت نسبة الأطفال

الذين يعيشون مع ذويهم والذين يحصلون على دخل دون المتوسط بالنسبة لجملة السكان هي ١٠ في المائة؛ ولكن بحلول عام ١٩٩٠ زادت النسبة إلى أكثر من ٣٠ في المائة.

والملاحظ أنه وقتما ابتكر المجتمع «سن الشيخوخة» وحددها بتجاوز الخامسة والستين، كانت لا تزال تسود نظرة إلى الحياة باعتبارها متوالية من المراحل، أعني «مسارا خطيا للحياة» نقبله باعتباره قدرا:

«لنضع الأمر ببساطة: تعلمت أولا، ثم التحقت بعمل (في أسرة ومهنة) وأخيرا وافتك المنية... وما أن بلغت أواخر العشرينيات من العمر أصبح من المفترض أنك تعرفين «ماذا تريدين لنفسك أن تكوني» بقية العمر. وإذا تجاوزت الثلاثين من العمر من دون زواج تبدئين الخطو على طريق العنوسة. وإذا اخترت شريك حياتك فلن «يفرق بينكما غير الموت». وسنوات الثلاثينيات والأربعينيات هي سنوات تربية الأطفال، وسنوات الخمسينيات والستينيات، إذا امتد بك العمر، فهي سنوات الجدة مع الأحفاد... درب الحياة من الطفولة حتى الشيخوخة مسار خطي، يتحرك في اتجاه واحد مع احتمالات قليلة للتذبذب والانعطافات أو التجارب أو توافر فرص ثانية. وهذا المسار الخطي للحياة هو ما حفظته لنا قوى التقليد...» (١٩).

إن عبارة «فرص ثانية» تدخل ضمنها أشياء ومعان كثيرة، لا تتعلق فقط بفرص جديدة - وكذا مظاهر قلق وحرمان - تأتي ضمن عملية امتداد العمر حتى سن الشيخوخة، ولكنها تتضمن أيضا فرصا تؤثر في الأسرة والجنوسة والعمل. إن سياسة الفرص الثانية، حيث نفهم «الثانية» كما كان الحال في صيغة الجمع، تشكل جانبا رئيسيا من جهود إعادة التفكير في الرفاه من منظور سياسة الحياة في كل من هذين المجالين بتكوينهما المؤسسي.

إن الحياة إذ تمتد أكثر، تكون لها دلالاتها المهمة والمباشرة بالنسبة إلى كل من المجالات الثلاثة الأخرى من المأساة البنيوية. إذ تظهر علاقات جديدة وربما انشقاقات بين الأجيال، وتؤثر في الأسرة بقدر ما تحدث تغيرات تؤثر في الزواج والعلاقات الشخصية. ولكن على الرغم من ذلك فإن العلاقات الجديدة ستكون أساسية من دون ريب. وإن ما يبدو هنا في صورة تفكك يفضي إلى نشوء مشكلات خاصة بالرفاه، إنما ينطوي على إمكانات لإعادة

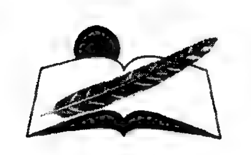
الحفاظ على تضامن الأسرة من وجهة نظر السياسة التجديدية. وحيث يتعايش الآن معا أربعة وربما خمسة أجيال تتأكد دلائل على ظهور أشكال تنبثق من هذا الوضع غير المسبوق تاريخيا (٢٠).

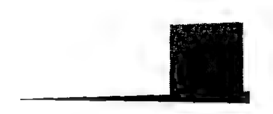
وإن جميع هذه الروابط، شأنها شأن الروابط داخل الأسرة النواة، سوف تُأسس بناء على تفاهمات وليس على أساس رابطة الدم، كما أوضحنا في الباب السابق. وإن الأسرة النواة لا تعني بأي حال من الأحوال ما كانت تعنيه عندما فهمناها في سياق امتداد الأجيال. ذلك أن العلاقات الممتدة عبر الأجيال، أو التي تسقط عبر الأجيال، أضحت أكثر شيوعا مما كانت في السابق، إذ الملاحظ أن العلاقات بين الوالدين والأطفال تغير من طابعها مرارا حين تمتد عبر الزمان لتأخذ صورة علاقات كبير ناضج مع كبير ناضج. مثال ذلك أنه أصبح شائعا الآن أن تبقى البنات والأمهات معا على مدى أربعين سنة أو أكثر. وربما كانت العلاقة بين الطرفين منذ أقل من عقدين مماثلة للعلاقات بين الوالدين والأطفال في الوضع التقليدي.

وغني عن البيان أن الذكورة بعد أن تحررت من التقليد، وبعد أن أضحت ولأول مرة في وضع الدفاع، نراها تؤدي دورا رئيسيا في كل هذا. والسؤال الرئيسي الآن ليس ما إذا كان الرجل سيظل قادرا على الاحتفاظ إلى مدى غير محدد بامتيازاته الاقتصادية، وإنما أولا وقبل ذلك ما إذا كان الرجل سيكون قادرا على الانفصال عن المثل العليا للذكورة المتمثلة في صور معينة للأداء في النطاق العام في مجال العمل أو في أنشطة أخرى. ذلك أن «الثورة العاطفية» الحادثة الآن، والتي تمثل المرأة القوة الدافعة الأولى لها تمضي مباشرة لتشكل تمردا ذكوريا، وهذا مصدر رئيسي للعنف، كما سأحاول أن أوضح في باب تال. وإذا نظرنا إلى ذلك من زاوية سلبية سيتضح لنا أن من عواقب هذه الثورة أن الأسرة سوف تتفسخ وتتحل إلى أنواع متعددة من التنظيمات الاجتماعية غير المستقرة أو قصيرة الأمد. وهذا من شأنه أن يعرض للخطر التطور السوي للأطفال، ويتسبب في ظهور أعداد متزايدة من «الأسر المحطمة». وهنا يتعين على الدولة أن تجمع الحطام، أو ربما أنها ساعدت في البداية على خلق المشكلة. كما نلحظ في الوقت ذاته أن تشكك المرأة في دورها الجنوسي التقليدي أدى بها إلى الدخول على نحو صاخب

إلى سوق العمالة بأعداد غفيرة. ولم تعد المرأة معتمدة على عائل يتكسب رزق البيت، بل على سوق العمل الذي بات عاجزا عن خلق وظائف كافية للنساء والرجال معا.

يقول اليمين إن التخلص من الحد الأدنى من الأجور، والعمل من أجل أن نهيئ للسوق المرونة الضرورية، ربما يقتضي الجمع بين هذا الاتجاه والمطالبة بالعودة إلى «القيم الأسرية» التقليدية. ويجيب اليسار إن دعم دولة الرفاه وزيادة الضرائب سوف يوفر لكل امرئ الرعاية اللازمة، بيد أن كلا من النهجين غير مجد مع التغيرات التي أفضت إلى تحول النظام الاجتماعي على مدى العقود القليلة الماضية والتي تهيئ فرصا جديدة إذا ما اتخذت الحوارات بشأن الرفاه قالبا جديدا.



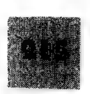


7 الرفاه الإيجابي والفقر وقيم الحياة

لن يقدر لدولة الرفاه البقاء في صورتها الراهنة، وإذا حدث وبقيت، فسوف تتآكل أو تتناقص تدريجيا على الأرجح. وقد يحصل هذا على أيدي الحكومات التي تدعم بقوة المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها. والبديل، نظام ملائم عمليا داخل إطار الواقعية الطوباوية، هو ترسيخ الاتجاهات الداعمة لظهور نظام ما بعد الندرة. ويمكن للنزعة المحافظة الفلسفية أن تسهم مساهمة فعالة لاستكشاف محددات مثل هذا النظام، خاصة إذا توحد مع اهتمامات سياسة الحياة على نحو ما يفهمها الطراز التجديدي. وإن مجتمع ما بعد الندرة، وهو غير الدولة/الأمة، بل مجتمع معولم بحكم طبيعته الأصلية، قادر على التكيف مع المخاطرة المصنوعة، وقادر أكثر على التكيف مع حدود الحداثة كتوجه نحو التحكم في مشكلات الحياة ووضع حلول لها تأسيسا على النزعة الإنتاجية والتقانة.

«في اقتصاد ما بعد الندرة تكتسب المؤشرات الاجتماعية للإنتاجية بالضرورة أهمية أساسية إلى جانب المؤشرات الاقتصادية».

المؤلف



ويمكن أن نتبين روابط وثيقة، وربما مفيدة أيضا، بين التغيرات الهيكلية التي تحدث الآن في المجتمعات الصناعية والحاجة إلى إعادة بحث القيم التي وفدت من خلال انتقادات طرحتها قناعات سياسية مغايرة تماما. ونحن ندرك أن يعيش المرء سعيدا راضيا بحياته شيء، وأن الثروة شيء آخر. ولكن هل من سبيل للتقريب بين الاثنين؟ وإذا كان بالإمكان حقا التوفيق بينهما، فهل بوسعنا أن نحقق ذلك على نحو يعزز إنجاز قدر أكبر من المساواة سواء داخل مجتمعات خاصة أو على صعيد كوكبي أكبر؟

إننا، وعلى نقيض ما ذهب إليه لاتوش، لا نرى أي بديل عن التنمية، على الأقل في الأقاليم الأكثر فقرا في العالم. هذا إذا فهمنا «التنمية» على أنها نمو اقتصادي، لكنْ هناك، يقينا، أنماط مختلفة من التنمية لها استراتيجيات وأهداف مغايرة. وتتجلى هنا بعض الروابط المهمة بين اتجاهات أصيلة للتغير في البلدان الغنية وفي البلدان الفقيرة.

العمل - النزعة الإنتاجية - الإنتاجية

يمكن أن نكتشف الروابط عن طريق مقارنة بعض سمات القطاع غير الرسمي مع خصائص نظام طارئ لمجتمع ما بعد الندرة. وتشير مثل هذه المقارنة إلى عديد من مجالات التماثل الرئيسية الخاصة بالطبيعة، ودور العمل في علاقتهما بالتضامن الاجتماعي والتقليد المحلي. أما المجتمع الآخر الذي اكتشف لاتوش أن له صورة مسبقة في حياة الفقراء المدقعين فإن له صداه، أو ربما بدأ يتشكل عيانيا في عالم ما بعد الندرة. ونحن لا يسعنا القول إن أحدهما يأتي «قبل» الحداثة، والآخر «بعد»، ذلك أن كلا منهما يشكل نوعا من الإصلاح الجزئي، واستعادة لأنماط الحياة التي تدمرها أو تقمعها المؤسسات الحديثة بخاصة.

والنزعة الإنتاجية هي روح وقواعد حاكمة، حيث يكون للعمل فيها دور محوري شديد التميز، ويعبر العمل عن أولية «الصناعة» بالمعنى الفعال الإيجابي للكلمة في حياة المجتمع الحديث. وطبيعي أن ماكس فيبر أوضح منذ زمن بعيد أن الموقف من العمل، كخاصية مميزة للنظام الحديث، موقف غير مألوف تاريخيا. وكشف فيبر عن بعض الأصول الثقافية الأساسية للنزعة الإنتاجية. ويمكن أن نعتبر النزعة الإنتاجية، حسبما ذهب فيبر، هي

القواعد الأساسية التي تشكل الروح التي نميز بها «العمل» من حيث هو عمالة مأجورة، واستقل استقلالا واضحا ومميزا عن مجالات الحياة الأخرى. ويصبح العمل بذلك تجسيدا لمعيار ذا معنى أخلاقي، إذ هو الذي يحدد ما إذا كان الأفراد يشعرون أم لا يشعرون بأن لهم وزنا وقيمة اجتماعيين؛ وأن يكون الحافز إلى العمل له استقلال ذاتي. وأن العمل ذاته هو الذي يحدد لماذا يرغب المرء في العمل أو يشعر أنه مضطر إليه، بمعنى أن الحاجة إلى العمل لها ديناميتها الباطنية الخاصة.

ويمكن القول إن الإكراه هو العدو الرئيسي للسعادة في مجتمع متحرر من التقليد، إذ إن هذا مجتمع ينزع إلى حفز مظاهر الإدمان ـ وحري أن نفهم الإدمان هنا باعتباره قوة دافعة عاطفية أو حافزة لا يسيطر عليها الفرد ـ ولا يتضح معنى فكرة الإدمان إلا داخل نظام بعد تقليدي. إذ من المعقول تماما في ثقافة تقليدية أن نفترض أن شخصا ما أعد بالأمس دليلا لما ينبغي أن يفعله اليوم وغدا، مهما كانت سرعة تغير التقاليد، ذلك لأن التقاليد توفر إطارا أخلاقيا وتأويليا يدمج العواطف في مجموعة من الممارسات الحياتية، ولكن الإدمان على النقيض، إذ يعين حدا لعامل مؤثر نابع من ماض فقد قوة تأثيره القسرية وليس له من مبرر لوجوده غير ذاته (١).

وأوضح فيبر أن العمل كان من أقدم مجالات الحياة الاجتماعية التي تحررت من التقليد، وحددت أيضا خصائص طبيعته القسرية. ويبدو أن غالبية المجتمعات قبل الحديثة لم تكن لديها كلمة للدلالة على «العمل»، ولعل السبب أن العمل لم يكن قد تمايز بعد عن الأنشطة الأخرى، علاوة على هذا فإن العمل، من حيث الاعتراف به كنمط مميز من النشاط، لم يكن هو الشيء الذي حدد دورا خالصا ومميزا للذكر.

واستنبط الكتاب الكثير من مناقشة ماكس فيبر للبيوريتانية والقول بأن «البروتستانتية النسكية» ربما كانت الدافع الأصلي الذي ساعد على تشكيل هيكل المؤسسات الاقتصادية الحديثة في باكر عهدها. وذهب فيبر إلى أن الحضارة الحديثة ارتكزت على إنكار الذات وقمع الحاجة والعوز، إذ إن كل امرئ هو بيوريتاني علماني، بيد أن كل من يلتزم بهذه الفرضية التزاما صارما سيواجه صعوبة في تفسير انتشار النزعة الاستهلاكية التي تكاد تبدو النقيض الصريح لضبط الذات والاقتصاد في الإنفاق.

ولعل بالإمكان أن نعيد صوغ فرضية فيبر على نحو مغاير، ومن ثم يمكن القول إن الموقف الأول الذي اتخذه مقاولو المشروعات من التراكم، وحقق انتشارا في كل المجتمع، كان موقفا استحواذيا يكشف عن تسلط رؤية بذاتها. ومضت البيوريتانية بعيدا مدفوعة بمنطقها الباطني الخاص، ولم يكن هذا المنطق تعبيرا عمليا عن إنكار الذات، بل عن توجه الحداثة نحو السيطرة. وتتجه النزعة الإنتاجية، وقد أصبح العمل له استقلاله الذاتي، إلى ضغط غالبية أشكال التجربة الأخلاقية ودفعها إلى هامش الحياة الاجتماعية بعد أن كانت، قبلا، تربط الوجود البشري بالتقليد وبالطبيعة المستقلة.

وحيث إن العمل يتحدد أساسا في ضوء دور الذكر، فقد آلت إلى المرأة المسائل المعنية بالعواطف والرعاية والمسؤولية (٢). وأصبحت المرأة هي المناط بها الحفاظ على النسيج المعنوي للحياة الاجتماعية، بعد أن صيغ في إطار صور تقليدية أوسع. وهكذا ارتبط صبغ العمل بطابع الاستقلال الذاتي في التحديث البسيط برباط وثيق بعملية إعادة صياغة تقسيمات الجنوسة وإعادة تشكيل الأسرة. وأضحت المرأة «أخصائية في العواطف» بعد أن فقد الرجل أي علاقة تربطه بالأصول الانفعالية للمجتمع، الذي يمثل العمل فيه الأيقونة المعبودة. وافترضت النزعة الإنتاجية، أي «الصناعة» التي خلقت ثروة الأمم، وجود «اقتصاد الظل»، حيث أُسقِطت القيم الاقتصادية وأُنكِرت على نحو فعال.

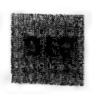
ولكن اقتصاد الظل هذا يظل، عادة، متداخلا على نحو معقد مع علاقات الأسرة الأبوية في مجتمعات القطاع غير الرسمي في الجنوب. ويميل التفاعل بين العمل والأسرة إلى الامتزاج معا، ولكن القطاع غير الرسمي ونظام ما بعد الندرة يبدآن في التشابه بالنسبة إلى جوانب أخرى. إذ تبدأ النزعة الإنتاجية في التحلل داخل مجتمع ما بعد الندرة، ويبدأ صراعا نشطا ضدها. ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة. ذلك أن المجتمع ذا الانعكاسية الكثيفة ليس بالمجتمع الذي يمكن أن يغيب فيه عن الأعين الموقف القسري من العمل بسبب المطالبة بإخضاع الدوافع للاستحواذ السافر. والملاحظ أن دخول المرأة، بأعداد غفيرة، سوق العمل المأجور، مقترنا بالآثار الناجمة عن الحركة النسائية، أدى إلى تحطيم أوضاع البنية التحتية التي جعلت وحدها التوجه القسري نحو العمل أمرا مقبولا. وتكافح المرأة الآن من أجل المساواة في النطاق العام،

وتناضل من أجل صياغة «ذات عامة». وحين شرعت المرأة في رفض النهوض بالمهام العاطفية التي يعتمد عليها الاستقلال الذاتي للعمل، شعر الرجال أنهم مكرهون أكثر فأكثر على التصدي «لذواتهم هم غير المكشوفة».

ولا يزال الاستقلال الذاتي للعمل باقيا، باعتباره الروح المهيمنة والمحددة لمعنى تجربة البطالة. وتوجد في الوقت ذاته تيارات مناهضة شديدة الوضوح. وبات من المرجح تحطيم الطراز الذكوري النمطي للعمل أكثر من احتمال اندماج المرأة كاملا في العمالة ذات الأسلوب الذكوري. والملاحظ، على مدى الخمسين عاما الماضية، انخفاض إجمالي عدد ساعات العمل للرجل في العمالة المأجورة إلى النصف. ولكن لا يزال غالبية الرجال يواجهون أو يتوقعون أن يواجهوا حياة عمل اليوم الكامل وكل الوقت، وسوف يثبت للكثيرين أن هذا توقع غير واقعي، حتى إن أبدوا رغبة نشطة فيه. إذ إن الهدف من العمالة الكاملة والمرتبط ارتباطا وثيقا بدولة الرفاه لم يعد له شأن كبير الآن. وهكذا اختلفت الأسئلة المطروحة. عمالة تحت أي ظروف؟ وما العلاقة التي ينبغي أن تكون بين العمل وبين قيم الحياة الأخرى؟

هذان، تحديدا، السؤالان اللذان بقيا بمعنى من المعاني من دون إجابة في القطاع غير الرسمي في البلدان التي تسير على طريق التصنيع، وأيضا في البلدان المصنعة ولكن بدرجة أقل. إذ بدا مطموسا التمايز بين العمل الذي يحقق عائدا اقتصاديا مباشرا والعمل الذي يؤديه المرء لأهداف أخرى في نفسه. ويعيش الناس على حافة أزمات معنوية واسعة تواجه حياتهم: وهي أزمات بدأت الآن تعود إلى الظهور واضحة للعيان في المجتمعات الحديثة أيضا.

إن مجتمعا يتحرك بعيدا عن النزعة الإنتاجية لا يعني بالضرورة أنه يتحرك بعيدا عن خلق الثروة. وعندي أن هذا صحيح بالنسبة إلى كل من القطاع غير الرسمي ونظام ما بعد الندرة. وحري بنا هنا أن نمايز بوضوح بين النزعة الإنتاجية والإنتاجية. إن عمليات خفض الوقت المستغرق في أداء عمل مأجور، وتحول أنماط الأسرة، تكون عمليات تحريرية إذا ما ابتعدت عن النزعة الإنتاجية في اتجاه الإنتاجية. ذلك أن النزعة الإنتاجية اليوم تعوق الإنتاجية. لذا فإن التمييز بين الاثنين يساعدنا على أن نتبين لماذا لا يعتبر اقتصاد ما بعد الندرة بالضرورة اقتصاد اللانمو.



إن الإنتاجية المحسنة هي التي أدت إلى خفض ساعات يوم العمل، وتعني الإنتاجية هنا العائد المتولد من استثمار الوقت، سواء جاء ذلك في صورة عمل مأجور أو رأسمال. ولقد كانت إنتاجية العمل دائما هي الاهتمام الأول لأصحاب الأعمال، حسب طبيعة العقد بين العامل والرأسمالي. ولذلك كانت التايلورية، أي تطبيق الإدارة العلمية على ساحة العمل، هي ثمرة هذا الاهتمام عندما ساد اعتقاد أن هذا هو أسلوب تحقيق أقصى إنتاجية ممكنة عن طريق «مكننة العامل». وأثبتت زيادة الإنتاجية بهذا الأسلوب أنها محدودة تاريخيا مثلما كانت حال الاقتصاد القائم على التخطيط المركزي. ومع اختفاء التايلورية أصبح واضحا أن الإنتاجية تتداخل الآن على نحو وثيق مع الاستقلال الذاتي والاستجابية الآنية في نظم الإنتاج.

بيد أن إنتاجية رأس المال ومصادر الثروة المادية مهمة شأن أهمية إنتاجية العمل، وظلت مغفلة زمنا طويلا. والملاحظ أن غالبية الاقتصاديين التقليديين والراديكاليين على السواء، سلموا بأن رأس المال النقدي يكون منتجا عند استثماره، ولكن خبرة الاقتصادات القائمة على التخطيط المركزي أثبتت قبل غيرها أن عائد رأس المال المستثمر يتباين تباينا كبيرا حسب نظرتنا إليه سواء على المدى القصير أم على مدى أطول. وتوضح هذه الخبرة ذاتها أن إنتاجية موارد الثروة (مثل ثروة الأراضي والثروة المعدنية) ليست واردة على الإطلاق في تلك الموارد ذاتها.

كذلك إنتاجية رأس المال، شأنها شأن إنتاجية العمل، لا تعتمد فقط على الأوضاع الاقتصادية. وليس من سبيل في كل من الحالتين إلى تعريف الإنتاجية بمصطلحات اقتصادية صرفة. ولعل الخطأ الأساسي عند الواقعية الجديدة أنها تنظر إلى الاثنين من حيث علاقتهما فقط بأوضاع السوق وتنافسية السوق. إن كلا منهما واقع تنظيمي، وكذلك كل منهما في الأوضاع الراهنة يستجيب للاستقلال الذاتي ولصناعة القرار من القاعدة إلى القمة. وليس من سبيل لقياس «الإنتاجية» بدورها إلا بأسلوب اقتصادي فحسب، حيث يكون للعمل استقلال ذاتي مع عدم التفكير في تكاثر موارد الثروة المادية. وفي اقتصاد ما بعد الندرة تكتسب المؤشرات الاجتماعية للإنتاجية بالضرورة أهمية أساسية إلى جانب المؤشرات الاقتصادية.

■

وليس من الواضح إن كان نظام إنتاج الأكثر من الأقل lean production، وهو نظام إنتاج طبق لأول مرة في اليابان، يمكن تعميم تنفيذه عالميا إلى حد ما (٣). ولكن هذا النظام يتسم ببعض القسمات بالغة الأهمية من حيث علاقته بمناقشتي لهذه النقطة. إذ ليس ثمة شك في تأثيرها في الإنتاجية، على الأقل في عدد معين من القطاعات الصناعية الرئيسية. مثال ذلك وجود فارق كبير في الإنتاجية بين المؤسسات اليابانية والأوروبية في صناعة السيارات (٤).

ويتعلق نظام إنتاج الأكثر من الأقل بالاستخدام الفعال للزمن، وإن كان لا يعتبر الزمن شيئا ليس من الواجب إهداره. ويعتمد على حساب العمل كسلعة، علاوة على ذلك يجري فهم الزمن من حيث علاقته بالعمل التعاوني، والشراكة القائمة بين العاملين بالتجميع والموردين. وجدير بالذكر أن نظام إنتاج الأكثر من الأقل، بالقياس إلى نظم الإنتاج الأخرى، يستخدم الأقل من كل شيء، بما في ذلك وقت العمل المباشر، لكنه يحقق هذا داخل سياق اجتماعي غني وباعتباره جزءا من عمليات استثمار طويلة المدى. ورأى كثيرون أن طرق إنتاج الأكثر من الأقل يمكن تطبيقها خارج الشرق في حالة واحدة فقط، وهي أن يتبنى الغرب قيما شرقية لتعميمها على نطاق أوسع. وليسمح لنا القارئ أن نستبق قليلا الباب التالي: ونقرر ما قيل في نظرية عن الطبيعة من حيث تناغمها مع البشر وليس باعتبارها موضوعا نتعامل معه أدائيا. ويمثل ذلك النهج موقفا فيه ثقة بالنفس ونظرة شمولية جامعة بين النفس والبدن. ولكن القضية الخلافية، كما سوف أوضح فيما يلي في عالم موجه إلى الإنتاجية، وليس إلى النزعة الإنتاجية، ليست أبدا زرع قيم شرقية لتكون قرين صناعات يجري نقلها، بل هي مسألة استعادة سلسلة من الاهتمامات الأخلاقية سحقها نظام إنتاجي.

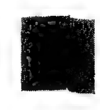
لقد صادفت الإنتاجية تداعيات سيئة حينما كانت تعني النزعة الإنتاجية. ولن يكون ثمة سبب، بعد تحررها من هذه الرابطة، يحول دون امتدادها لتشمل مجالات غير اقتصادية في نظام ما بعد الندرة. وهنا تتعارض الإنتاجية مع القسرية الاعتمادية ليس فقط في العمل، بل وفي مجالات أخرى بما في ذلك الحياة الشخصية. إن الحياة الإنتاجية حياة معيشة برضى ونجاح، ولكنها أيضا حياة يستطيع فيها المرء أن يرتبط بالآخرين، ككائن مستقل، يتمتع بحس متطور من التقدير الذاتي.

من دولة الرفاه إلى الرفاه الإيجابي

ليسمح لي القارئ أن أكرر هنا الفرضية التي سبق لي أن أثبتّها، وهي: أن المشكلات الراهنة التي تعاني منها دولة الرفاه يجب أن لا ننظر إليها باعتبارها أزمة مالية، كذلك ليست نتيجة حاجة المجتمعات الغربية إلى المنافسة بشراسة أكبر من السابق على الأسواق العالمية. وإنما هي مشكلات إدارة المخاطر. ما الذي يلزم عن ذلك في ضوء التحولات الاجتماعية والتوترات الهيكلية التي فرغنا توا من تحليلها؟

لنفترض أننا نسلم جديا بالقضية القائلة: ينبغي أن يكون هدف نظام الحكم الجيد تعزيز السعي من أجل السعادة، كما يتعين أن نحدد بالطريقة نفسها كلا من الرفاه الفردي والاجتماعي، ولنسلم أيضا بأن السعادة يعززها الأمن (أمن العقل والجسم) واحترام الذات، وفرص تحقق الذات علاوة على القدرة على الحب. ونعرف أن الفكرة القائلة إن البشر يكابدون من أجل السعادة قبل أي شيء آخر هي فكرة تعود تاريخيا على الأقل إلى أيام أرسطو. ولكن يمكن لنا أيضا أن نعتبر نشدان السعادة قيمة قابلة للتعميم على مستوى العالم، حيث إنها خاصية مميزة للحداثة. ولقد ربط «النشاط الفاضل للروح» عند أرسطو السعادة بعوامل التجاذب في التقليد المترسب في النفس، وتمثل السعادة من حيث هي أداة وموضوع التحرير تطورا حديث العهد جدا. إنها تطور أظهرته الحداثة إلى الوجود، ثم قمعته قوى التطور ذاتها التي أطلقتها المؤسسات الحديثة إلى العالم.

وليست السعادة وضعا يتهدد الآخرين إذا ما أضحت قيمة عالمية، كما أنها لا تؤثر بالسلب في التضامن الاجتماعي. وأنها بالضرورة، في ظروف الحياة الحديثة على الأقل، سعي نشط خاصة إذا ما حددنا معناها بالطريقة سالفة الذكر. أحد أبرز الدارسين المعاصرين للموضوع قال: «السعادة ليست أمرا يحدث مصادفة». إنها ليست «نتاج حظ سعيد أو فرصة عفوية، ولا تعتمد السعادة على أحداث خارجية، بل على الكيفية التي نفسر بها هذه الأحداث. إنها وضع يجب أن نعده ونغرسه كثقافة. اعتمادها على التحكم في العالم الخارجي أقل من اعتمادها على التحكم في العالم الباطني. وإن من يتعلمون التحكم في خبرتهم الباطنية سيكون بوسعهم تحديد نوع حياتهم، التي هي أقرب شيء إلى نفوسنا لكي نكون سعداء» (٥).



ولنضع هذه الأفكار في تناظر مع العبارات التالية:

«ليس علينا أن نبقى ضحايا. حاضرنا هو لحظة القوة. بوسعنا دائما أن نختار، ونحن في حاضرنا، لكي نغير معتقداتنا السلبية... بدني، صحتي، علاقاتي، عملي، وضعي المالي، كل شيء في حياتي يعكس حواري الشخصي الباطني... خبراتنا جميعها تنبثق من حوارنا الباطني، لذلك فإننا إذ نغير فكرنا سوف تواتينا مشاعر مختلفة وخبرات مغايرة» (٦).

هل يمكن أن نجد شيئا أبعد من هذا عن موضوع الجدل الدائر بشأن دولة الرفاه، يجعلنا نستحضر في الذهن روحا مغايرة تماما؟ إن مثل هذه الملاحظات تبدو، على الأرجح، حراما بوجه خاص على أهل اليسار. إذ نجد دائما، منذ أن تحدث ماركس عن الدين باعتباره قلب عالم بلا قلب، نزوع اليساريين بكل قوتهم إلى تأكيد الظروف المادية، باعتبارها المؤثر المهيمن على نوع الحياة التي يعيشها البشر. وقد يقولون: السلطة أمر موضوعي تحددت بنيتها في الظروف الموضوعية للحياة الاجتماعية، إذن كيف يكون لكلامنا أي معنى، حين نتحدث عن الحاضر بأنه لحظة القوة لشخص يعيش في فقر، وحياته كدح ومشقة؟ الخبرة الباطنية والحوار الباطني. ما العلاقة المحتملة التي تجعل من هذين على صلة وثيقة بمثل هذا الشخص إلا كبديل واهن عن التحرر المادي والصحيح؟ ولعلهم سوف يدفعون قائلين: «إن من يلتزم بمثل هذا النهج عند الحديث عن الإصلاح الاجتماعي سوف ينتهي به المطاف إلى الانصياع للأمر الواقع بما فيه من مظالم وحرمان».

ومع هذا فإن الحديث يؤكد من جديد أن السعادة ونقيضها ليست لهما علاقة خاصة سواء بالثروة أو بامتلاك السلطة. وسبق أن أجرى فريق بحث في إيطاليا لقاءات لسبر الأعماق مع من اعتبرهم اليسار آنذاك مصدرا للقلق، واعتبرهم اليمين أهم من يثيرون انزعاجه - المتشردين أو أبناء الشوارع. واكتشف الباحثون دلائل كثيرة تبرر مخاوف لاتوش: من فقدوا الأمل أو تحولوا إلى حياة العنف والعقاقير المخدرة والجريمة. ولكنهم استغربوا أيضا، إذ رأوا كثيرين باستطاعتهم أن يحولوا أوضاع حياتهم السيئة إلى شيء يحقق لهم شعورا بالرضى، بل وباستطاعتهم أن تتوافر لهم خبرات غنية. وكان من بين المفحوصين شخص يقضي لياليه في حدائق ميلانو، ويحصل على طعامه من مطابخ الصدقات، ويقوم بأعمال غريبة وقتما يستطيع. يصف هذا الشخص حياته وكأنها ملحمة أوديسا، ويقول:

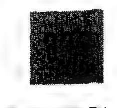
«قررت أن أترك بلدي بعد العام ١٩٦٧، وأن أتجه إلى أوروبا مسافرا مجانا عن طريق إيقاف السيارات على مراحل... صارعت ضد أشياء كثيرة، مررت عبر عدد من البلدان منها ما يشتعل حربا مجنونة، وذلك قبل أن ينتهي بي المطاف إلى هنا... كانت مغامرة امتدت حتى الآن عشرين عاما، ولكنها ستمتد حتى نهاية حواري... إن الأسد حين يعدو وراء قطيع من الغزلان لا يستطيع أن يمسك إلا بواحدة، أحاول أن أكون مثله لا مثل الغربيين الذين ينخرطون بجنون في العمل، على الرغم من أن أحدا لن يستطيع أن يأكل أكثر من خبزه اليومي» (٧).

الرفاه في مجتمع ما بعد الندرة

كيف يمكن إعادة تنظيم نظم الرفاه ـ إذا افترضنا أننا لا نزال نريد الاحتفاظ بالاسم ـ داخل نظام ما بعد الندرة؟ يمكن أن تزودنا الاعتبارات التالية بإطار الإجابة. يجب على مثل هذه النظم أن تتخلص من التواكل على «العناية الاحترازية بالناقهين، باعتبار ذلك هو الأسلوب الرئيسي للتلاؤم مع المخاطرة؛ وأن تتوحد مع طائفة من اهتمامات الحياة تكون أوسع نطاقا من اهتمامات النزعة الإنتاجية، وأن تستحدث سياسة للفرص الثانية، وأن تبتكر سلسلة من المواثيق أو التسويات الاجتماعية ليس بين الطبقات فحسب، بل وبين الجماعات أو الفئات الأخرى من السكان، وأن تركز على ما سميته في السابق المفهوم التجديدي للمساواة. إن القائمة طويلة ومثيرة، غير أن هذه الحقيقة ذاتها كافية لكشف الموقف الضعيف عند من يرون أن جوهر نظرتهم السياسية هو الدفاع عن دولة الرفاه.

إن الرعاية الاحترازية للناقهين لا تعني فقط معالجة المواقف والأحداث بعد وقوعها، وإنما ترتبط برباط وثيق بنظرة التأمين ضد الأخطار التي تفترض أن المستقبل هو في المبدأ والأساس أمر يمكن التنبؤ به. وطبعي أن الانعكاسية الاجتماعية مقترنة بالشك المصنوع يدمران كلا من هذين الافتراضين، ولكنهما في الوقت ذاته يهيئان فرصا أخرى.

لنتأمل مرة ثانية، كمثال، وضع كبار السن. إن من المهم، حسب النظرة التجديدية، أن نخلق الظروف التي يمكن الاستفادة فيها بمواهب ومهارات كبار السن، وحيث لا يكون «التقاعد» هو كل شيء أو لا شيء على الإطلاق.



ويبدو التقاعد الإلزامي عند بلوغ سن محددة أمرا عمليا من وجهة النظر الإنتاجية؛ لأنه يخرج البعض من سوق العمل، ومن ثم يسهم في خفض البطالة، لكن الموقف يبدو مختلفا في نظام ما بعد الندرة، إذ بينما يمكن لكبار السن، بعامة، أن يواصلوا العمل، فإن الخروج والعودة بشكل طوعي إلى أسواق العمل سيكونان على الأرجح أكثر شيوعا في جميع الأعمار. وحين ينتفي التقاعد عمليا بالمعنى التقليدي، سيكون بالإمكان الحصول على إجازات عمل وتقاعد مرحلي، وتجارب للتقاعد متكررة.

وبدأ كبار السن بالفعل يرودون بعض هذه الوسائل، تحديدا، في حياتهم، والتي أوصى بها لاتوش في ثنايا تقييمه للقطاع غير الرسمي. إن غالبية من تجاوزوا الخامسة والستين، من الرجال ومن النساء، يريدون أداء عمل ما من الأعمال المأجورة، شريطة أن لا يكون مرهقا أو آليا. إنهم لا يريدون العمل من أجل العمل، بل للاستمتاع بما يحققه العمل من مشاعر الرضى، ويعمدون إلى تقدير قيمة العمل من حيث علاقته بمهام الحياة الأخرى. وطبعي أن أنماط الحياة الاجتماعية لكبار السن أقل تحديدا مما اعتادوه ومما هو مألوف بالنسبة لجميع القطاعات السكانية الأخرى، إنهم بمثابة «مجربين اجتماعيين» نشطين في مجال العلاقات الأسرية والشخصية مثلما هي الحال في عالم العمل.

ثمة كبار سن تراودهم الرغبة في البقاء شبابا... لنا أن نرى في هذا رفضا للموت، ولكن يمكن القول إن وضع كبار السن في «معتزل - جيتو - الرفاه» المخصص لهم كان آلية اجتماعية استدامت هذا الرفض ذاته، الذي يشكل جزءا من طائفة أوسع نطاقا من مظاهر القمع الاجتماعي، حيث يمكن عن طريقها إبعاد المرض والموت عن النظرة العامة (٨). وتستعيد سياسة الحياة الخاصة بالشيخوخة التناهي كأفق للوجود، لكنها ترى قبولها ذلك كوسيلة لتكثيف ملذات ونعم الحياة.

ولننتقل من الفلسفة المجردة إلى أعمال التمويل الدنيوية: كيف يمكن تعويض توجه قائم على سياسة الحياة في التعامل مع الشيخوخة؟ ومن الذي سيدفع؟ هذه أسئلة صعبة للغاية - إذا طرحناها في سياق يفترض أن مشكلات دولة الرفاه هي أولا وأساسا مشكلات مالية - حيث الشيخوخة «مشكلة خارجية» تستلزم حلا قائما على التوزيع. لا يوجد ببساطة مال كاف لمواصلة عملية التمويل الكاملة لمخططات معاش شاملة تفي بتقديم منافع



مهمة مع افتراض ضرورة الوفاء بالالتزامات الأخرى لدولة الرفاه. وإذا نظرنا إلى الأمر نظرة تجديدية، فسنجد أن ثمة مشكلات أساسية تتعلق بالكلفة والكفاءة الاقتصادية يتعين حلها. بيد أن هذه لن يتسنى فحصها في ضوء التوزيع فحسب، أو تأسيسا على ما يمكن أن تنهض به الدولة فقط. إن إعادة الهيكلة مطلب أول وأساسي لمجتمع ينتقل من النزعة الإنتاجية في طريقه إلى الإنتاجية. ومن المرجح أن يتشابك هذا أكثر فأكثر مع تقسيمات العمر. أو بعبارة أخرى، يتعين النظر إلى كبار السن، باعتبارهم جزءا من قطاعات خلق الثروة في المجتمع، وقادرين على الإسهام في الدخل الضرائبي.

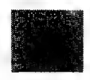
إن التحلل من التأكيد على الرعاية الاحترازية للنقاهة يعني مواجهة المخاطر على نحو مباشر ومتلاحم من دون توقع لخلق سياقات عمل محكومة تماما، وحيثما تكون القرارات المتعلقة بأسلوب الحياة، كما هي الحال الآن، بالغة الأهمية للآخرين (من حيث المبدأ، حتى وإن كانت على أساس ممتد باتساع الكوكب)، وكذلك بالنسبة إلى المستقبل البعيد للمرء ذاته، يصبح لزاما توفر أخلاق جديدة عن المسؤولية الجمعية، ذلك لأن مواجهتها لا تتأتى إلا على نحو تجديدي، وليس بإمكان الدولة إلا أن تهيئ الظروف الملائمة لهذا الحدث، بما في ذلك فرض جزاءات سلبية وثيقة الصلة بهذه القرارات. علاوة على هذا فإنها في نواح كثيرة تفلت من نطاق الدولة من حيث مداها ـ وهو ما يصدق على سبيل المثال بالنسبة إلى تأثير بعض أشكال تلوث البيئة في الصحة.

وقد يكون الابتعاد عن النزعة الإنتاجية في بعض الحالات يعني حماية التقاليد أو أسباب التضامن المحلية - حتى وإن تعارض هذا مع هدف الارتفاع بمستوى المعيشة المادي - إن الدفاع عن التقليد بأسلوب تقليدي ينطوي على مخاطرة محتملة، كما أكدت في صفحات هذا الكتاب، ويصدق الرأي نفسه عندما نعالج الاستقلال الذاتي للمجتمع المحلي باعتباره هو القيمة الطاغية. وخير ما يعبر بصدق عن هذا مصير «السيطرة على المجتمع المحلي» في الولايات المتحدة خلال الستينيات. بدأت الفكرة أصلا كشعار صدر عن اليسار، ومع هذا، وكما أوضح النقاد آنذاك، كانت فكرة السيطرة على المجتمع المحلي هي فكرة من ناضلوا من أجل الإبقاء على التعليم غير مختلط، حيث يفصل بين الجنسين. وكان هذا هو النظام المتبع لدى ساكني الأحياء الميسورة الذين نقلوا من وسط المدينة الفقير (٩).

بعد كل ما قيل يتبين أن مشروعات الرفاه، التي لا تحترم الروابط وأنماط الحياة المحلية، يمكن في الغالب أن تكون مدمرة شأن قوى السوق التي تسعى إلى مناهضتها. ولقد كان جليزر Glazer يقينا على صواب حين قال في ملاحظة له: «إن خلق وبناء تقاليد جديدة أو صيغ جديدة من تقاليد قديمة أمور لا بد من أن نأخذها على محمل الجد ـ تماما ـ باعتبارها شرطا للسياسة الاجتماعية ذاتها» (١٠). ولكن حري أن نفهم مثل هذه التقاليد بأسلوب بعد تقليدي باعتبارها أشكالا من ممارسات عرفية أو شعائرية مفتوحة للاتصال الحواري مع الآخرين. وجدير بنا هنا أن نشير إلى ما كتبه ليفي شتراوس Lévi Strauss عن هذه المسائل، إذ قال: «الحرية المخططة على أساس رشيد يمكن أن تدمر نفسها، ذلك لأن مثل هذه الاستراتيجية تجهل غالبا أن المجتمع في صورته الإجمالية حطم عددا غير محدود من الولاءات اليومية، وشبكة مظاهر التضامن الخاصة التي تنقذ الكائن الفرد» (١١)، ويضيف ليفي شتراوس قائلا: «إن هذه، يقينا، يمكن أن تكون أحيانا تقاليد وأعرافا ذات جذور غامضة، ولكنها بالقدر نفسه يمكن أن تكون أنواعا من الأنشطة التجديدية التي أشار إليها لاتوش».

ومن ثم يجب أن يكون أحد عناصر سياسة الفرص الثانية هو غرس «عدد غير محدود من الولاءات اليومية». إن أحد المكونات الحتمية للحياة الاجتماعية، التي لم نعد نحياها باعتبارها قدرا، يتمثل في عبارة «لنبدأ من جديد»، سواء كان هذا في نطاق العلاقات الشخصية أو الزواج أو العمل أو غير ذلك. ذلك أن تدابير الرفاه يمكن أن تخلق معازل «جيتوات» استبعادية، كما كانت الحال في العصر القديم. إن ما يبدو في صورة منافع اقتصادية يفيد عمليا في تثبيت وجود فرد في وضع اجتماعي أو مكانة اجتماعية يتعذر عليه الإفلات منها.

وسياسة الفرص الثانية، شأن كل الجوانب الأخرى من سياسة الحياة، لا يمكن أن تظل فقط مسألة تدبير مادي، بل يتعين أن تركز على الخبرة الشخصية والهوية الذاتية. ولنأخذ كمثال مسألة البطالة. فالبطالة مثل التقاعد من خلق مجتمع كان النظام الأبوي فيه هو المعيار، وتساوى فيه العمل مع الانخراط في سوق العمل. وإذا لم نحدد العمل تأسيسا على النزعة الإنتاجية تصبح مسألة ما هي البطالة عمليا مسألة بالغة التعقد. وقد يتراءى لنا أن «الحوار الباطني»



و«الخبرة الذاتية» بعيدان بأميال طويلة عن البطالة، والحقيقة ليست كذلك. ذلك أن البطالة لا يمكن حتى أن تكون موجودة من دون عنصر أساسي من الخبرة الذاتية. أن يكون المرء عاطلا يعني أن يطالب بعمل مأجور، وليس الأمر قاصرا على مجرد وظيفة، إذ لا أحد عاطل يطالب، عمليا، بأي وظيفة متاحة.

ولا يلحظ الناس ـ عادة ـ أن كثيرين من كبار السن، وربما الغالبية منهم، هم في الواقع عاطلون حسب التحديد التقليدي للكلمة. وتشير الدراسات الاستقصائية إلى أن حوالى ٤٠ في المائة ممن تجاوزوا الخامسة والستين لا يشغلون وظائف، وأن ٦٠ في المائة من الرجال يودون لو عملوا، إذا وجدوا عملا ملائما. ولكن الرغبة في العمل أضحت عمليا، وبقوة الظروف، منفصلة عن النزعة الإنتاجية. وهذا صحيح أيضا فيما يتعلق بنسبة كبيرة من ربات البيوت اللائي يرعين أطفالا، واللائي يعربن عن رغبتهن في العمل، إذا تيسرت لهن السبل لتحقيق ذلك. وترى النزعة الإنتاجية العمل المأجور (للرجال) هو محور الحياة، أما عن الحوافز والخبرات الدقيقة المحيطة بما يكون «في العمل» و«خارج العمل»، فهذه ليس لها مكان. وتمثل العمالة مدفوعة الأجر الوضع الطبيعي للرجل خلال الفترة المحصورة ما بين عمره وقت اكتمال تعليمه وعمره وقت التقاعد، وتحددت البطالة على أنها الوضع المغاير لهذا.

ويصبح يسيرا، حسب وجهة النظر هذه، أن تحدد مفهوم الفرص الثانية بأنه غير مهم. وتتألف سياسة الرفاه إما من توسع سوق العمل لتلبية الطلب، أو من وقع إعانات مالية لمن هم خارج العمل. هذا، بينما الفرص الثانية تتمثل في تسكين العاطل في وظيفة، ولكن في مجتمع معني بالإنتاجية أكثر من اهتمامه بالنزعة الإنتاجية يصبح هذا المفهوم بالضرورة أكثر ثراء وأكثر انفتاحا نفسيا أو تجريبيا، لذلك تركز سياسة الفرص الثانية على كيفية ربط البطالة مدفوعة الأجر بالجوانب الأخرى من خبرات الأفراد وقيم الحياة، حسب التحولات أو التغيرات المختلفة والمتنوعة في ظروفهم الاجتماعية.

إن البطالة القسرية، شأنها شأن الطلاق الإكراهي، غالبا ما تسبب صدمة بسبب ما يستتبعها من تدمير لإحساس الفرد بالأمان واحترام الذات، وكذا ما تسببه من حرمان اقتصادي. «اللحظة الراهنة هي مناط السلطة»: هذه فرضية تشي بدلالات كبيرة في سياق الظروف المادية للبطالة. إن كل من يدرس تجربة البطالة، سواء من منظور النزعة الإنتاجية الضيق أو من غيره، يجد نفسه بدرجة

أو بأخرى في مواجهة مباشرة مع مسألة الهوية الذاتية، إذ مثلما أن واقع البطالة يعتمد موضوعيا على مواقف ذاتية، كذلك ردود أفعال المرء حيالها. وتتبع هذه من سرديات عن الهوية الذاتية، وكذلك بما تحدثه من تشوش أو تغيير فيها. ونشير هنا إلى دراسة أجراها بيل جوردان Bill Jordan وآخرون عمّن يعيشون على هوامش سوق العمل في بريطانيا. أوضحت هذه الدراسة مدى التداخل الوثيق بين حالتي العجز والتمكين وصورة الذات، وتمثل إدارة الهوية النقطة المحورية لكيفية دخول علاقة الشخص بالعالم في نطاق خبرته، لتكون سببا في شعوره بالعجز أو توليد فرص تعزيز الذات أو تجددها (١٢).

وطبعي أن سياسة الفرص الثانية لن تغفل الظروف المادية التي يمكن أن تسمح للأفراد بالتغلب على ظروف حياتهم، ولكن من المهم بالقدر نفسه السعي من أجل تطوير وسائل يمكن بها علاج الهويات المدمرة، مع خلق حس قوي باحترام الذات، وسوف تظهر بكثرة اعتراضات عند هذا المنعطف. هل يمكن للناس أن يغيروا واقعهم النفسي في مواجهة حرمان مادي لا حيلة لهم إزاءه للسيطرة عليه؟ وهل الحالة النفسية للأفراد هي من الأمور التي يمكن أو ينبغي على الحكومات أن تؤثر فيها؟

الإجابة عن هذين السؤالين هي نعم، بإمكانهم ذلك، وبالفعل. ولكن إلى أي مدى يكون مثل هذا التغير ممكنا، فأمره رهن «الولاءات اليومية» التي يمكن الاعتماد عليها أكثر مما هو رهن الظروف المادية الخالصة، وهكذا نجد امرأة في الدراسة المذكورة آنفا، تتحدث عن صراعها الكوكبي لكي تتحرر من قيدها داخل أعمال المنزل والعودة إلى العالم الأرحب، واستطاعت أن تنجح في هذا جزئيا بعد أن خفت مسؤوليتها عن رعاية الأطفال، ولأنها استطاعت جزئيا أيضا أن تجد سندا لها من شبكة من الأصدقاء: «وهذا ما حدث منذ فترة، إذ إنني تخلصت قليلا من هذا كله (ضحك)... لم أتخلص منه تماما على أي حال. إنني أبسط جناحي، وكم هو جميل أن أعرف أنه ما أن يخرج الأطفال إلى المدرسة في الصباح حتى يصبح النهار ملكي أنا...» (١٣).

إذا كان من بين أهداف الحكومة الصالحة هدف تيسير مهام التماس السعادة، فسوف يكون لزاما عليها، يقينا، أن تعنى بالأحوال النفسية لمواطنيها، وليس فقط بمستوى رخائهم المادي، ويمكن أن تدخل هنا عوامل كثيرة. مثال ذلك أن السياسات التي تستهدف استدامة أو خلق شبكات تفاعل

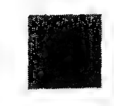
اجتماعي يمكنها أن تهيئ الظروف اللازمة لحث التطور النفسي. كذلك يمكن لعملية دعم جماعات الاعتماد على النفس على اختلاف أنواعها أن يكون لها دور مهم هنا، ويمكن أيضا التصدي بقوة وفعالية للمواقف التي تفضي إلى تآكل احترام الذات، علاوة على الكثير والكثير من الوسائل.

التقسيمات الطبقية والنزاعات الاجتماعية

لقد جرى تفسير «تأسيس» دولة الرفاه بعد الحرب على أساس طبقي في المحل الأول، ولكن عولمة مشروعات الأعمال الرأسمالية هي التي أعادت إلى الأذهان هذا «التأسيس» أكثر مما أعادته مؤسسات الدولة، ولم تتحول الحركة العمالية إلى حركة عالمية نتيجة التحول المؤسسي للصراع الطبقي، بل نتيجة الظروف الجديدة للمناقشة الاقتصادية الكوكبية، وأصبحت العلاقات الطبقية في وقت واحد أكثر تمركزا في سوق العمل، كما تحددت صورتها من خلال آليات استبعاد جديدة.

والملاحظ أن الطبقة بمعنى النشاط الجمعي يجري إخراجها جزئيا من اللعبة، ولكن يظل تأثيرها قويا واضحا في التقسيمات الاجتماعية الأخرى التي تصبح بؤرة التوترات الاجتماعية الفعلية والمحتملة. وتتركز هذه التوترات على الخطوط القطرية الأربع للماسة البنيوية التي تحدثنا عنها قبل ذلك. وتملك هذه التوترات القدرة على تمزيق النظام الاجتماعي، ومن ثم تمثل تهديدا وخطرا، شأن النزاعات الطبقية القديمة، وإن حدثت في صورة مغايرة. هل يمكن لتقسيم الجماعات إلى جماعات شباب وأخرى للشيوخ أن يشكل تهديدا للنسيج الاجتماعي؟ الشيء المؤكد أكثر من سواه أنها تستطيع، مهما بدت النتيجة المتوقعة غريبة. إن الرابطة الأمريكية للمتقاعدين في الولايات المتحدة تضم ما لا يقل عن ثلاثين مليونا من الأعضاء، وإذا افترضنا أنها تشكل بلدا مستقلا لقلنا إنه رقم ثلاثين من حيث أضخم المجتمعات في العالم. وتمثل الرابطة واحدة من أنشط الجماعات التي حققت نجاحا مشهودا داخل الكونجرس، بما في ذلك تأمين عملية إلغاء التقاعد القسري على أساس السن.

بيد أن سلطة ونفوذ كبار السن بعد تخلصهم من «معزل» (جيتو) التبعية، يكاد يتجاوز نفوذ جماعات الضغط. وبات مرجحا أن تهيمن طلباتهم على بعض جوانب جدول الأعمال السياسي داخل وخارج العملية الانتخابية



الرسمية. والملاحظ أن نسبة كبار السن المتجهين إلى التصويت في الانتخابات القومية والمحلية آخذة في التزايد داخل الغالبية العظمى من البلدان الغربية. ويتجلى هذا واضحا، تحديدا، بالمقارنة بجماعات من هم أصغر سنا. وقيل «بدأ العملاق يستيقظ، وثمة معركة تختمر، وقد تهدد بتقسيم الأمة وتضع جيلا ضد جيل» (١٤).

هذه معركة بين الآباء والأبناء، إنها الوجه الثاني للماسة البنيوية الذي يعكس هذه التقسيمات، ولكن هناك مصادر أخرى. إن الهوة بين الأجيال على هذا المستوى تولدت عن سرعة التغير الاجتماعي والتقاني الذي يفصل خبرة الأبناء عن خبرة الآباء، وتولدت كذلك عن مظاهر السخط التي يشعر بها الأبناء، بعد أن أصبحوا يتمتعون بحقوق غير مألوفة في السابق، إزاء قصور رعاية الوالدين لهم.

ولا ريب في أن التقدم في مجال حقوق الطفل موضع ترحيب، ويمثل إسهاما مهما لاحتمالات الديموقراطية العاطفية. وعلى الرغم مما أثارته حقوق الطفل من غضب في عديد من البلدان، إلا أننا نرى أن حق الطفل في الانفصال عن أبويه يتسق تماما مع العلاقات الأسرية في مرحلة ما بعد التقليد، ونرى أن آثار ذلك، كما هي الحال عند انفصال الزوجين، لا تعتمد على مدى الانتشار الإحصائي، وإنما على الظروف الاجتماعية المحيطة. إن الحقوق يمكنها أن تخلق أسبابا جديدة للتضامن، وكذا أن تحطم القديم منها، وطبعي أن شن معركة عامة دفاعا عن الأبناء ضد الوالدين يمكن أن تمثل مصدر توتر كبير في مؤسسات الرفاه. والملاحظ أن الأمر لم يقتصر فقط على زيادة نسبة الأطفال الخاضعين لرعاية أجهزة الرفاه على مدى العقدين الأخيرين في غالبية البلدان الصناعية، بل إن نسبة كبيرة من المشردين هم من الأطفال أو الشباب.

ويمثل الشباب، من البنين والبنات، نسبة كبيرة من العاطلين، وبعض هؤلاء هم من بين الطلائع الاجتماعيين اليوم ممن لديهم حساسية إزاء المعاني الكثيرة للعمل، ويتجنبون عن عمد سوق العمل التماسا لإمكانات أخرى محتملة، بيد أن الغالبية الكبرى يواجهون سبيلا مسدودة بالنسبة إلى فرص العمالة. ترى هل سيعاني هؤلاء وغيرهم من العاطلين حالة اغتراب عن الغالبية العاملة الذين سيعمدون بدورهم إلى خوض صراع طبقي ضدهم،

وتجري تسويته عن طريق الهيكل المالي للدولة؟ ربما... إذا ما ظلت دولة الرفاه متجهة نحو هدف العمالة الكاملة ـ بالمعنى التقليدي ـ وهذا مثل أعلى في طريقه إلى الزوال كلما دنا مجتمع ما بعد الندرة.

وجدير بالذكر أنه من بين جميع المعارك السياسية والواقعية التي عرضنا لها هنا يعتبر الصراع بين الجنسين هو الصراع الأعمق من حيث آثاره ودلالته، ليس فقط من حيث التحرير الشخصي والاجتماعي، بل أيضا من حيث التوتر والانقسام. ويقترن جدول الأعمال الليبرالي الجديد الداعي إلى إحياء القيم الأسرية بالهجوم على دولة الرفاه، غير أن الدفاع عن مثل هذه القيم، إذا ما كانت حقا قيما مجدية بشكل أو بآخر، سوف يمثل في الواقع دعما رئيسيا للحفاظ على دولة الرفاه من دون مساس، إذ إن النظم الراهنة للرفاه الكوكبي لكي تؤدي دورها ينبغي أن تعتمد على أشكال ترسخت خاصة بالأسرة وبالفوارق الجنوسية، لكن مطالبة المرأة بالاستقلال الذاتي والمساواة لا رجعة عنها. ومع هذا - تواصل المرأة إنجاز أغلب المهام المقترنة برعاية الآخرين في المجتمعات الحديثة، وهي أعمال من دون أجر أو مكافأة في الغالب الأعم. وهناك من أشار إلى أن إعادة التأكيد على «القيم الأسرية» تعتمد على دور المرأة في الرعاية. ولا يختلف هذا ـ مفاهيميا ـ عن زيادة الضرائب المفروضة عليها، أو لنقل إنها ضريبة غير منظورة (١٥).

وليست المساواة الاقتصادية هي فقط موضوع الخلاف هنا، بل، أيضا معركة بين صورتين من صور سياسة الحياة أخذتا طابعا شديد العمومية، إذ على الرغم من السماح بالتنوع والتعدد بين الأفراد، إلا أن المرأة تتحدث إجمالا «بصوت مغاير» عن الرجل (١٦). ترى من عساه أن يتحدث باسمنا جميعا؟ هل أنماط الحياة المقترنة بأشكال الذكورة في الغرب ـ وهي ذكورية دافعة وقسرية كما حددها ماكس فيبر ـ ستصبح هي الأنماط الأكثر فأكثر تعميما، مع احتمال اقترانها بهيمنة علاقات السوق على جميع أركان ومشارب الحياة؟ أم سوف تتحول الأنوثة باطراد إلى النطاق العام بكل ما تؤكده من تكافل وفهم عاطفي ورعاية؟ هذان السؤالان تربطهما علاقة بجل القضايا الأخرى في هذا الكتاب، ولكنهما لا يزالان من دون إجابة.

إن عقد ميثاق بين الجنسين، إذا أمكن إنجازه، داخل المجتمعات الصناعية وعلى مستوى كوكبي أوسع، يمثل من نواح كثيرة المفتاح لاستعادة الصور الأخرى من التضامن. إن ما يحدث للحياة الأسرية يفيد، لأسباب واضحة،

إما للوصل أو للفصل بين الأجيال. وإن ما يصيب مظاهر التقسيم الجنوسي له تأثيراته وعواقبه بالغة العمق بالنسبة إلى التحولات التي تجري في عالم العمل المأجور وغير المأجور. ومن ثم فإن نظم الرفاه التي سوف تواصل اعتمادها، ضمنا أو صراحة، على النموذج الأبوي، سوف تتفكك على الأرجح في النهاية لتعمل كل منظومة في استقلال تام وشامل عن غيرها.

هل الغني ضد الفقير؟

نموذج تجديدي للمساواة

لم تنجح دولة الرفاه عموما في تحويل موارد الثروة من الجماعات الغنية إلى الفقيرة (١٧). كذلك الحال بالنسبة إلى نموذج خلق الثروة وتوزيعها على قدر تدريجي، الذي دعا إليه الليبراليون الجدد، لم ينجح بدوره. والملاحظ في البلدان التي حاولت بشكل جاد تطبيق هذا النهج كانت النتيجة اتساع هوة الفرق بين الغني والفقير (١٨). ما العمل؟ هل بات لزاما علينا أن نستسلم لنظام اجتماعي، نضع فيه كل آمالنا من أجل تحقيق المساواة، ثم يكون مصيره الإخفاق التام؟ لسنا بحاجة إلى ذلك، ولكن علينا أن نفكر في تحقيق المساواة بأسلوب جديد مغاير، وبالطريقة المشار إليها في الباب السابق. ويتمثل السياق اللازم لهذا الغرض في صورة مجتمع ما بعد الندرة المتحول بعيدا عن النزعة الإنتاجية، والذي يشكل أكثر فأكثر جزءا من نظام متعولم وليس نظاما متمركزا داخل الدولة ـ الأمة. لكن ما هو مضمون عملية المساواة هذه؟ وبأي معنى، إن كان ثمة معنى، يستمر التشبث بالمثل العليا الاشتراكية عن المساواة؟

إن هدف المساواة، كما أكدت من قبل، لم يكن أبدا جزءا من لحمة وسدى الافتراضات الجوهرية للفكر الاشتراكي، وإنما يتطابق أكثر مع ما تبقى من فكر دوركايم عن «الشيوعية»، وإن السيطرة الذكية على الحياة الاجتماعية ـ أي إخضاع قوى السوق للإدارة المركزية ـ لا تربطها أي علاقة بروح المساواة فيما خلا، تحافظ على الأرجح، على السلطة الاستبدادية التي يمكن أن تأخذ من الغني لتعطي الفقير.

ولكن النموذج التجديدي للمساواة، مقترنا بمفهوم ما بعد الندرة، لا يواجه هذه المشكلة. ذلك أن المساواة هنا مفهومة بمعنيين مترابطين ـ تأسيسا على التعاون المتبادل ـ للتغلب على «المساوئ» الجمعية، وتأسيسا على حركة عامة

بعيدا عن النزعة الإنتاجية. وتبني المساواة على اللامبالاة إزاء الأمور المادية أكثر مما تتبنى على الاقتسام الصارم لها. وتقترن بفهم «دفاعي» لحدود النمو الاقتصادي الذي لا نهاية له.

وعودة إلى المحاسن وثيقة الصلة بالسعي التماسا للسعادة: الأمن، واحترام النفس وتحقق الذات. إن امتلاك الثروة لا يهيئ بالضرورة للأفراد إمكان تحقيق هذه الخصائص، تماما مثلما أن الفقر المادي لا يستأصلها بالضرورة. وليست الثروة يقينا مقطوعة الصلة بها، ولكن ما مدى هذه العلاقة، فهذا أمر رهن الظروف التي تتولد وتتحقق فيها السعادة. علاوة على هذا، هناك المزيد من الملابسات الوجودية التي تتداخل مع امتلاك الثروة (الفردية والاجتماعية). مثال ذلك أنه في مجتمع يتحرك بعيدا عن التوجه الحداثي للسيطرة لن يكون بالإمكان التحييد الكامل للحوادث العرضية، ولا الظواهر الأساسية الخاصة بالميلاد والمرض والوفاة. إذ لن يكون بالإمكان قبولها والتسليم بها ببساطة (النزعة القروسطية الجديدة)، وإلا فستكون النتيجة، يقينا، العجز أو التحلل الأخلاقي. ولكن يمكن مواجهتها بنشاط على نحو يتسق مع فكرة الرفاه الإيجابي، ومن ثم يتعين مواجهة المخاطر، كما هي الحال في أي مجال آخر، باعتبارها مخاطر، بما في ذلك مخاطر المرض.

ووضع السعادة في موضع القيمة الأولى والقابلة للتعميم كونيا يبدو أشبه بزيادة إمكان مجتمع من أفراد الروبوت السعداء فاقدي القدرة على المبادرة، وراضين بالتسكع هائمين على وجوههم على غير هدى طوال النهار، ولكن السعي التماسا للسعادة يستلزم ارتباطا نشطا بمهام الحياة، بما في ذلك متعة نشر الطاقات والمهارات. ويبدو على المستوى النفسي أن فرص الحياة في سعادة تفترض توفر الجرأة على التصدي للتحديات سواء نبعت تلقائيا أو جاءت من الخارج (١٩). ويمكن أن يكون الفقر الشديد الوطأة شأنه شأن ظروف الحياة الأخرى وما تنطوي عليه من احتمالات ضعف ووهن، وذلك لأنه قد يفضي إلى تقويض تلك القدرات والمهارات علاوة على أنه يمكن أن يشيع جوا من اليأس. إذ ثمة عدوّان للسعادة هما التحلل الأخلاقي، أي السقوط في وهدة التبلد أو اليأس والإكراهية، أو التواكل القسري على ماض عاطفي لا سبيل إلى التحكم فيه.

وحري بالنسبة إلى مخططات الرفاه الإيجابي، الموجهة نحو المخاطرة المصنوعة وليست الخارجية، أن تتجه إلى غرس وترسيخ النفس ذاتية الهدف autotelic self، أي التي لها القدرة على رسم أهدافها لذاتها (٢٠)، وتتميز النفس ذاتية الهدف بأنها تتمتع بثقة باطنية نابعة من احترام الذات. هذا فضلا عن توفر حس بالأمن الوجودي النابع من ثقة أساسية، ويهيئ إمكانا للتقييم الإيجابي لفوارق الحياة (٢١). وتشير هذه العبارة إلى الشخص القادر على ترجمة الأخطار المحتملة إلى تحديات مجزية، وهو شخص قادر على تحويل الأنطروبيا (الطاقة المهدرة) entropy إلى فيض متسق من الخبرة. والنفس ذاتية الهدف لا تسعى إلى تحييد المخاطرة أو إلى افتراض أن «ثمة شخصا آخر سوف ينهض بالمشكلة»، وإنما يكون تصديها للمخاطرة ضربا من التحدي النشط الذي يتولد عنه تحقق الذات.

وينبغي في النظام بعد التقليدي أن تتشابك وتتداخل إدارة الاختيار في مجال العلاقة بالمعلومات المنظمة انعكاسيا مع عملية خلق الالتزامات. ذلك أن الالتزامات سواء تجاه الناس أو تجاه أهداف الحياة، هي من القوى الرئيسية «للهيمنة»، وهذه هي التي تسمح للأفراد بمعالجة شدة الضغط، وكذا التغلب على ما عدا ذلك من أنماط الأحداث المثيرة للفوضى. ويركز الالتزام على تطوير النفس، وإن ظل في الغالب الأعم منافيا للأنانية. إنه القدرة على استدامة الانخراط في سلسلة من المهام أمكن الحفاظ عليها فترة زمنية طويلة.

«إن من يولي اهتماما بالتفاعل، بدلا من القلق على النفس، يصل إلى نتيجة متناقضة. إنها لم تعد تشعر بأنها أشبه بفرد منعزل، ومع هذا أضحت نفسها أكثر قوة، وإن من يملك نفسا ذاتية الهدف يتجاوز حدود الفردية عن طريق استثمار الطاقة النفسية في منظومة تحتويها. ونظرا لاتحاد الشخص والمنظومة، تظهر النفس على مستوى أعلى من التعقد... بيد أن هذا يستلزم التحديد والنظام. وحري أن ندرك أن الخبرة المثلى ليست حصاد نهج يلتمس حياة المتعة أو حياة التراخي والكسل... وإنما يتعين على المرء أن يستحدث مهارات توسع من نطاق قدراته، وتجعل المرء أكثر مما يكون الفرد وحده لحاله» (٢٢).

ونتيجة للأسلوب الذي تطورت به دولة الرفاه، إذ بدأت من الاهتمام بمساعدة (وكذا تنظيم) الفقير، أضحى الرفاه بعامة معادلا لتحسين جماع المحرومين المستضعفين، ولكن لماذا لا نفترض أن توجه برامج الرفاه إلى الغني

مثلما تتوجه إلى من يعانون ظروف الحرمان؟ إن مثل هذه النتيجة تلزم عن مفهوم الرفاه الإيجابي. كذلك، وكما سوف أحاول أن أوضح، فإنه بدلا من زيادة حدة مظاهر التباين القائمة من قبل، يمكن لمثل هذه البرامج أن تكون أداة مهمة للتغلب عليها.

الأمن واحترام النفس وتحقق الذات... هذه سلع نادرة بالنسبة إلى الغني والفقير على السواء، وتوفق بينها روح ومبادئ النزعة الإنتاجية، وليس فقط عن طريق مظاهر التباين الموزعة بين الأفراد. علاوة على هذا يتعين وضع مظاهر التباين الموزعة بين الأفراد جنبا إلى جنب مع الدمار الجمعي الذي تتسبب فيه الوفرة والثراء، إذ لا يمكن تحميل نتائجها جملة على كاهل الفقير.

وإن الجهد من أجل التماس السعادة يمكن أن تقوضه حالة القهر والإكراه، مثلما تقوضه مشاعر اليأس وفقدان الحيلة. وحدث أن مثل هذه الملاحظة بدت يوما دعوة تقوية إلى الشيوعية - بالمعنى الذي قصده دوركايم - إذ ينبغي على الأثرياء التخلي عن ثرواتهم أو توزيعها على الفقراء نظرا لأن الثروة مفسدة نفسية ومادية، بيد أن روح التقوى أو الغيرية ليس لديها ما تفعله أكثر من هذا في مجتمع عماده النزعة الإنتاجية والتوجهات النفسية القائمة عليها، وقد تجاوزت هذه حدودها وأصبح كل شيء في هذا المجتمع مناقضا لذاته ومدمرا.

وهنا يصبح التحرر من التبعية هدفا معمما في مجتمع ما بعد الندرة، وإن التغلب على تبعية الرفاه يعني التغلب على مظاهر التبعية للنزعة الإنتاجية، كما يصبح بالإمكان مكافحة الاثنين بالأسلوب ذاته. ونحن اليوم نقف إزاء تقاطع طرق هنا وفي كل مكان آخر. ويمكن لمظاهر التباين القائمة أن تترسخ أكثر وأكثر. غير أن مثل هذه الحال لن تدعم على الأرجح جماع السعادة سواء لدى الأثرياء أهل الامتياز أو لدى المحرومين. ذلك لأن الفقر بالنسبة إلى الفقير سوف يصبح أكثر فأكثر مصدرا للخزي والحط من قيمته وكذلك مصدرا للتفسخ الاجتماعي والتبعية بكل صورها، علاوة على أن الطبقات الدنيا سوف يترسخ وضعها كثيرا، وسوف يكون الثمن، على الأرجح للأكثر ثراء، وجودا حصينا حيث يقتضي الرخاء المتزايد ثمنا باهظا، وحيث تعاني جميع الفرق آثار التدهور البيئي وما يترتب عليه من أخطار.

ويمكن للنموذج التجديدي عن المساواة أو لتحقيق المساواة أن يشكل الأساس لميثاق جديد بين الغني والفقير. وحري أن يكون هذا الميثاق «جهدا تفاوضيا» مؤسسا على تغيير أسلوب الحياة، وسوف تكون قواه الدافعة هي قبول المسؤولية المتبادلة إزاء معالجة «المساوئ» التي ترتبت على عملية التطور؛ وكذا استصواب تغيير أسلوب الحياة من جانب كل من الأثرياء والأقل ثراء، هذا علاوة على توفر فهم واسع الأفق لمعنى الرفاه، والابتعاد بالمفهوم عن التدابير الاقتصادية للمحرومين والاتجاه به نحو غرس وترسيخ مفهوم النفس ذاتية الهدف، أي القادرة على صوغ أهدافها وغاياتها تلقائيا.

وتتجه المسؤولية المتبادلة للتغلب على «المساوئ الجمعية» إلى أن تكون مشتقة مباشرة من الأهمية المتزايدة للمخاطر المصنوعة. مثال ذلك أن تلوث الهواء أو موت أشجار الغابات أو سلب ما في البيئة من جمال، كل هذا لا يتسق مع التقسيمات الطبقية، وإذا نظرنا إليها، باعتبارها مخاطر خارجية، فإنه يتعين التعامل معها باعتبارها «كلفة تأمينية» تتحملها مؤسسات الأعمال أو دافع الضرائب، وأن نتعامل معها أيضا كمخاطر مصنوعة بما يعني تغيير أسلوب الحياة بدلا من ذلك. وطبعي أن كل من يرغب في أن يحيا حياة أكثر صحة فإن عليه أن يشارك الآخرين الإيمان بالمصلحة العامة في مواجهة حياة بغيضة، حيث مزايا الوفرة والثراء تتسبب في الوقت ذاته في وقوع آثار مدمرة يعجز الثراء ذاته عن إصلاحها. وهكذا يبين لنا أن لا خلاف هنا سواء بشأن الإنفاق من أجل إصلاح أسباب ومظاهر الدمار أو بشأن البحث عن مخرج. إنها جميعا في نهاية الأمر حلول على طريق مسدودة.

وإن المصالح المشتركة بين الغني والفقير في تغيير أسلوب الحياة تتعلق بالابتعاد عن النزعة الإنتاجية والتحرك نحو الإنتاجية، وترتبط هذه الحركة بتغيرات أخرى سبقت الإشارة إليها لارتباطها بنظام ما بعد الندرة الذي بدأ في الظهور. كذلك فإن الاستقلال الذاتي للعمل ونقيضه، أي الدلالة السلبية الواضحة للبطالة، كلاهما أميل إلى تحديدهما من حيث علاقتهما بالوضع الإكراهي الذي أشار إليه ماكس فيبر. وجدير بالذكر أن هذا النهج الإكراهي جرى تثبيته بعد صبغه بطابع جنوسي في تقسيم الأدوار بين الجنسين، والذي تحلل الآن أو هو واقع تحت ضغط شديد. وطبعي أن التساؤل بشأن الاستقلال الذاتي للعمل والتقسيم الجنوسي المرتبط به تساؤل غني بدلالاته

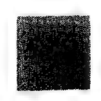


بالنسبة إلى المساواة التجديدية، إذ كان التوجه نحو النزعة الإنتاجية منذ زمن طويل ظاهرة أولية وأساسية للنطاق العام المحكوم بالذكورة، وليس باستطاعة أحد أن يقول عن ثقة، في هذه اللحظة، ما إذا كانت المثل العليا الذكورية ستصبح أو لن تصبح هي المهيمنة على كلا الجنسين. ولكن أقل ما يمكن قوله هو أن الوضع سيبدو من الآن مختلفا أشد الاختلاف، على الرغم من أننا نعيش في عالم لم يعد بوسع الرجال تقييم النجاح الاقتصادي بالطريقة نفسها التي اتبعوها في الماضي، وحيث يعيشون حياة تواصل عاطفي.

وإذ نضع الاستقلال الذاتي للعمل موضع تساؤل، فإن بوسع الغني أن يتعلم من الفقير أكثر مما يتعلمه الفقير من الغني. ذلك لأن من ألفوا بدرجة أو بأخرى البقاء دائما «خارج العمل»، وأيا كانت المشقة التي عانوها، أصبحوا بحكم الظروف القاهرة ذوي خبرة بالحياة التي لا تتخذ العمل المأجور محورا لها، أو القوة الرئيسية المحركة لها. لذلك لن يكون الجهد التفاوضي مع الفقير هو التحويل المباشر للثروة، بل تحويل فرص العمالة المتولدة عن تغير مواقف من هم أكثر غنى من العمل. وقد يبدو غريبا الحديث عن الفقير الذي يقدم إسهاما متبادلا بشأن أسلوب الحياة. والسؤال كيف يمكن تصور مثل هذا الإسهام؟ سوف يعتمد تحديدا على السمات ذاتها التي كشفت عنها نماذج النمو البديلة لفقراء العالم الثالث. ومن ثم فإن الاعتماد على النفس والوحدة التكاملية والمسؤولية الاجتماعية، بما في ذلك الرعاية البيئية المحلية، كل هذه ستكون «الضريبة» التي سيتحملها بقية أبناء المجتمع، ويلتمسون النهوض بها.

ولكن ما دور الدولة؟ هل ستبقى دولة الرفاه في مجتمع ما بعد الندرة؟ لا لن تكون. سوف تستمر الدولة، يقينا، في تدبير سلسلة طويلة من السلع والخدمات التي تهدف إلى منع مظاهر التواكل والتبعية بدلا من انتشارها، ولكن سيكون لزاما أن تعمل في تعاون مع جماعات متنوعة، خاصة جماعات الاعتماد على النفس من النوع المحلي، وكذا النوع المتعدي للقوميات.

كل ما سبق قيل من زاوية نظر الواقعية الطوباوية utopian realism. ولكن إلى أي حد نراه واقعيا؟ ما الوسائل الاجتماعية لإنفاذ مواثيق أسلوب الحياة، خاصة ما بين الغني والفقير؟ إن الاعتبارات الحافزة ضمنيا لمثل هذا الميثاق



واضحة بما فيه الكفاية، لكن هل تتوفر الإرادة أو الآليات الاجتماعية المتاحة كوكبيا لتخرج هذه المواثيق إلى النور؟ يبدو حتى الآن، وفي إطار المجتمعات الصناعية، أن علينا أن نعود إلى مشكلة القصور المالي والأخلاقي.

ولكن ليس هذا هو الوضع بالضرورة. هذا على الرغم من أنه ليس هدفي هنا اقتراح حزمة من الإصلاحات المحددة، ولا أن ابحث كيف يمكن ابتكار دعم انتخابي لها، وثمة وسائل عديدة لتوليد ميثاق أسلوب حياة بين الغني والفقير:

١ـ يمكن الاستفادة من وجود مصلحة مشتركة في حماية البيئة وخفض عناصر التسمم، وذلك لوضع سياسات تؤدي عمليا إلى إعادة التوزيع لصالح الفقير. وسبب ذلك، كما ذكرت من قبل، أن الجماعات المحرومة غالبا ما تضطرها ظروفها إلى اتباع ممارسات أو أساليب حياة ضارة بالبيئة. وهذه الممارسات تفاقم من حالة الحرمان التي يعانونها. علاوة على هذا فإن خفض نسبة الأخطار بعامة من شأنه أن يحسن من حياة المحرومين بدرجة أكبر نسبيا من الأغنياء.

٢ـ تصدق هذه الاعتبارات نفسها على مسألة حماية التقاليد وأسباب التضامن المحلي.

٣ـ إن توفر قدر أكبر من المرونة الوظيفية لمن هم أكثر ثراء لا يستلزم خلق سوقين للعمل، إذا ما اقترن ذلك بالتحرك في اتجاه وضع «تسويات» اجتماعية أخرى (خاصة ما يتعلق منها بشؤون الجنسين). ويمكن العمل من خلال تدابير متنوعة قصيرة المدى من أجل تحقيق المزيد لدعم المساواة عن طريق تحويلات فرص العمالة. وقد تشتمل هذه الإجراءات، كمثال، على عمالة «القطاع الثالث» التي توفرها الدولة، وتتخصص في أداء مهام الرعاية الاجتماعية العامة والمحلية.

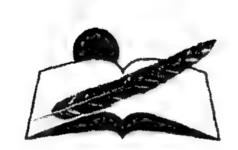
٤ـ يمكن تجديد منظومات الرفاه القائمة بحيث يجري إعفاء تدابير «دورة الحياة» من هدف خفض مظاهر التباين الهيكلي، خاصة هدف حظر تكوين الطبقات الدنيا المستبعدة.

٥ ـ في سبيل تعزيز مجمل السعادة البشرية، يتعين اتخاذ الإجراءات والتدابير التي لها الأهمية الاقتصادية ذاتها، وهي التدابير والإجراءات المتعلقة بالحقوق الديموقراطية وتجنب العنف، وإذا كانت مظاهر التباين

الاقتصادي تؤثر بقوة ووضوح في هذا كله، إلا أنها أيضا هي المحددة لها إجمالا. علاوة على هذا فثمة احتمال لظهور «آثار معاكسة» قد تساعد على خفض الحرمان الاقتصادي.

ولا يزال السؤال عما إذا كان عقد ميثاق أسلوب حياة، على نحو ذلك الميثاق المقترح هنا بين البلدان الغنية، يمكن أن يفيد وينجح إذا ما طبقناه على عملية التقسيم بين الشمال والجنوب. ليس بوسع المرء من الناحية التجريبية أن يجيب عن يقين بالإيجاب عن هذا السؤال. ولكن إذا تكلمنا على أساس تحليلي يمكن أن نسأل ما الإمكان الآخر المتاح؟ ليس من المرجح أن تحدث قريبا تحويلات مباشرة للثروة على نطاق واسع، وربما تكون مناهضة للإنتاج على أي حال من الأحوال. ولعل الوسيلة الوحيدة المستساغة لإقامة عالم أكثر مساواة هي التحرك الإيجابي من قبل طبقة المستهلكين على الصعيد الكوكبي في اتجاه نظام ما بعد الندرة مقترنا بإنجاز «التنمية البديلة» لفقراء العالم.

وتتحول هنا مسألة فصل قيم الحياة وثيقة الصلة بنظام ما بعد الندرة لتصب مباشرة في القضايا الإيكولوجية ـ حسب المعنى المحدد لها بدقة ـ إذ حيث إن الكثيرين يرون الآن أن الحركات الإيكولوجية على قدر بالغ من الأهمية، فإن من الملائم جدا أن نناقشها ببعض التفصيل عند هذا المنعطف. وهذه هي المهمة التي أعتزم الاضطلاع بها في الباب التالي.



8 الحداثة من منظور سلبي:
القضايا الإيكولوجية وسياسة الحياة(*)

«إن المسائل الأخلاقية التي تواجهنا اليوم، بشأن تحلل الطبيعة ترجع أصول نشأتها إلى ما مارسته الحداثة من قمع لقضايا وجودية».

المؤلف

هل لنا أن نرى في الفورة غير العادية من الأفكار الخضراء على مدى العقود القليلة الماضية منابع لنزعة راديكالية تجدد نفسها؟ هذا ما يعتقده عن يقين أنصار النظريات الإيكولوجية. مثال ذلك أن كارولين ميرشانت Carolyn Merchant تقول إن «الإيكولوجيا الراديكالية تنشد وعيا جديدا يؤسس مسؤولياتنا إزاء بقية الطبيعة وإزاء البشر. إنها تلتمس أخلاقا جديدة عن الطبيعة وعن غذاء الناس. وتسعى إلى تمكين الناس من إحداث تغييرات في العالم تتسق مع رؤية اجتماعية جديدة وأخلاق جديدة» (١).

(*) سياسة الحياة life politics: موضوع من الموضوعات المهمة التي شغلت الفكر الغربي على اختلاف تياراته في السنوات الأخيرة. وأثارته التحولات العلمية والتقانية وتأثيراتها الآنية والمحتملة، المعروفة والمجهولة لنا. واقترن بمناقشات عن التفرد والاستجابية الآنية والاختيار والأخلاق والعقل والوعي والهوية... إلخ، وهي من الموضوعات التي خصص لها جيدنز دراسات منفصلة. وتتعلق بعض قضايا سياسة الحياة بزيادة قدرات البشر على عمل اختيارات واعية وعلمية بشأن الحياة والمعيشة. وتُعنى هذه القضايا بالتأمل في حالنا فرديا ومحليا وكوكبيا، ومحاولة تفهم العواقب بعيدة المدى لأنشطتنا (فيما يتعلق بالبيئة أو الصحة كمثال...) أو عواقب شيوع تقانات =

وليس موراي بوكشين Murray Bookchin سوى واحد من بين كثيرين يؤمنون بأن التفكير الإيكولوجي يمكنه، حسب تعبيره، أن يستعيد ذات الفكرة عن النقد الراديكالي للحياة الاجتماعية، ويؤكد أن الفكر الراديكالي اليوم فقد هويته، وإن ما نسميه الآن راديكاليا - أي راديكالية اليسار - أصبح سخرية بغيضة من ثلاثة قرون من المعارضة الثورية التي تألفت من «أشباح العمل المباشر والالتزام الحصين والصراعات المتمردة، والمثالية الاجتماعية التي وسمت بطابعها كل مشروع ثوري في التاريخ. إن الماركسية أو الاشتراكية على نحو أعم، متواطئة مع النظام الاجتماعي الذي تزعم مهاجمته». ويضيف بوكشين قائلا: «وحين نصف الماركسية بأنها ليست سوى احتكار الدولة الرأسمالي الذي أقيم لنفع الناس جميعا، فإن لينين لم يبسط بكل هذا أفكار ماركس بقدر ما كشف الطابع الأساسي للمشروع الاشتراكي. لقد كانت للفكر التنويري رؤية أخلاقية عن الحياة الطيبة، ولكن بدلا من أن يطور التنوير هذه الرؤية، خانها باسم الاشتراكية. وهكذا تصبح الطبيعة، ولأول مرة، في النظريات الاشتراكية (في نظر بعض الآراء المعارضة كذلك) مجرد موضوع لصالح البشر، ومادة خالصة للانتفاع. وكفت الطبيعة بذلك عن أن تكون أهلا للاعتراف بها كقوة بحد ذاتها، وبدت المعارف النظرية عن قوانينها المستقلة مجرد حيلة مرسومة لإخضاع الطبيعة لمتطلبات البشر، سواء هدفا للاستهلاك أو أداة للإنتاج.

= الطب والهندسة الوراثية التي تؤثر في كثيرين منا بشكل مباشر ونفقد اليقين بشأن احتمالاتها مستقبلا على المديين المتوسط والبعيد.

وتعنى سياسة الحياة أيضا بكيفية اتخاذ القرارات في شؤون حياتنا، والمعايير المعتمدة اجتماعيا التي تؤثر في طبيعة هذه القرارات. وتكشف هذه القرارات أو كيفية اتخاذها عن صراع شرس بين قديم وجديد، أو بين عناصر قوى راهنة معنوية أو مادية، وكيفية ترشيد وتطوير آلية اتخاذ القرارات، وعلاقة ذلك بالمسؤولية وبالحقوق بين الأفراد والمجتمعات والدول. والسلطة السياسية أو السلطة التقليدية للتراث أو سلطة الأسرة أو الإعلام أو رأس المال أو قيم الاستهلاك أو قيم الاتصال بين الأجيال.... وطبعي أن تتعلق سياسة الحياة بنتائج هذا كله في صورة البطالة والتقاعد وإعادة التأهيل. ومسؤولية كل من المجتمع والفرد ودور الدولة وإدارة الحياة. وإذا كانت سياسة الحياة كمنهج اجتماعي ليست بالشيء الجديد؛ إلا أن المحتوى هو الجديد مجسدا في إنجازات وتطبيقات العلم والتقانة. هذا فضلا عما ينطوي عليه هذا المحتوى من أخطار، قد تكون مدمرة للفرد أو المجتمع بل والكوكب. وهنا تبين حقيقة المسؤولية، مسؤولية الإنسانية والنظم الحكومية وغير الحكومية في التماس تنويري إنساني الوجه والمنهج والهدف مع الإنسان/المجتمع/والطبيعة. وليس هناك بعد صاحب الكلمة الفصل في هذا الشأن. لذلك تؤكد سياسة الحياة على أن تظل قرارات واختيارات الفرد والمجتمع مفتوحة دائما في دينامية لتتجاوب مع دينامية تحول الواقع أو العالم المنفلت (المترجم).

ويستطرد بوكشين قائلا: «يمكن إنقاذ الراديكالية، بل يمكن تعميقها عن طريق الحركة الإيكولوجية. إن معظم المكاسب التي تحققت على مدى قرون عديدة من التطور الاقتصادي أبطل مفعولها استقلال البشر عن الطبيعة، وما أفضى إليه من إفساد إيكولوجي، لذلك يتعين إقامة تناغم جديد بين الطبيعة والحياة الاجتماعية البشرية، وأن يكون مؤسسا على مراجعات عميقة لأساليبنا الراهنة مع الحياة. ويجب أن نغرس «حساسية جديدة في موقفنا من المحيط الحيوي biosphere وأن نستعيد ملامسة البشرية للتربة وللنبات وللحياة الحيوانية وللشمس وللرياح».

والمجتمع الإيكولوجي، في رأي بوكشين، هو المجتمع الذي يرى الحفاظ على أو استعادة توازن وسلامة المحيط الحيوي هدفا في ذاته. ويحرص مثل هذا المجتمع على تعزيز التنوع بين الجماعات البشرية وفي الطبيعة. ويسلم كذلك بضرورة تفكيك مركزية السلطة جذريا ليعهد بها إلى المجتمعات المحلية المستقلة في إدارتها ذاتيا اعتمادا على تقانات «بسيطة صغيرة». ويلتزم بتوجيه نزعة أخلاقية تؤمن بالوحدة الكلية للوجود تضرب بجذور عميقة في القيم الموضوعية النابعة من الإيكولوجيا والنزعة الفوضوية المعتمدة على التعاون الطوعي بين الأفراد (٢).

وقدم آرن نابيس Arne Naess رؤية تحت عنوان «الإيكولوجيا العميقة»، ودار بشأنها جدل واسع حفلت به أدبيات السياسة الخضراء. وتطرح هذه الرؤية أفكارا مماثلة. وتذهب الإيكولوجيا العميقة بإيجاز إلى أننا بحاجة إلى فلسفة سياسية وأخلاقية جديدة ترى البشر من حيث هم في الطبيعة ومنها وبها، وليسوا متعالين عليها: «إن الإيمان العميق بالمساواة بين عناصر المحيط الحيوي يضع البشر على مستوى متكافئ مع جميع الكائنات الحية الأخرى. وتؤكد الإيكولوجيا العميقة أيضا على الطابع المترابط بين الطبيعة والمجتمع البشري ـ وهو ما نفهمه، إذا جاز القول، على نحو ما هو في الثقافات البدائية وبعيدا عن الحضارات الحديثة. ويقدم لنا علماء الحشرات والمشتغلين بالقنص وجمع الثمار نماذج لما ينبغي أن تعود إليه البشرية وما تسبب فيه تقدم الحداثة، على الرغم من كل شيء، في استئصال شأفة مثل هذه الجماعات. وحري بأن تكون طاقة الحمل البشرية هي المبدأ الموجه لجميع الأقاليم الإيكولوجية. إذ سيكون بوسع الناس العيش باعتبارهم

«بدائيي المستقبل»، ويستعيدون التنوع الإيكولوجي، باعتباره يمثل «سكان» الأرض (٣). ويعبر عن هذا إدوارد جولدسميث Edward Goldsmith بقوله: «يجب أن نتجه إلى مجتمعات الماضي التقليدية نستلهمها المستقبل» (٤).

ولكن على الرغم من العداء الذي يبديه كتاب من أمثال بوكشين، نجد كثيرين من كتاب اليسار ينحازون إلى التفكير الإيكولوجي. وتمثل الحركة من الأحمر إلى الأخضر ملاذا مفيدا للراديكالية المحصورة، إذ ما دامت الثورة الاشتراكية لم تعد مجدية الآن، فلماذا لا نفكر بدلا من ذلك في يوتوبيات خضراء؟ وإذا كانت الرأسمالية لن تسقط في أزمة اقتصادية تهيئ السبيل لنقلة إلى الاشتراكية، فلربما تهوي في أزمة إيكولوجية؟ وهكذا نجد آلان ليبيتز Alan Lipietz يردد صدى «البيان الشيوعي» في حديثه عن «شبح يجوب العالم مع منعطف الألفية الجديدة»، شبح ليس هو الشيوعية التي كانت، بل الراديكالية الإيكولوجية.

ويقول: «الجرائم ضد الطبيعة في ازدياد، وكل جريمة ضد الطبيعة هي جريمة في حق البشرية». ويعتمد منطق التراكم الرأسمالي على مبدأ أقصى عائد اقتصادي على حساب الآخرين جميعا. وأفضى هذا إلى سلب الطبيعة، الأمر الذي وصل بنا الآن إلى ضائقة ميئوس منها. إن توسع أشكال الإنتاج الرأسمالي في كل صوره، أتخم نظامنا الإيكولوجي، وتضاءلت معه كثيرا فسحة الوقت اللازمة للتكيف مع حالة الفوضى التي كنا نحن سببا فيها. وليس بوسعنا الاكتفاء بحلول جزئية، وإنما لابد من حلول شاملة كاملة». «إن الإيكولوجيا التي كانت في السابق على هامش الاقتصاد، باتت الآن هي قلب المشكلة... والتحدي الذي ارتضيناه لأنفسنا هو أن نضطلع بمسؤوليتنا عن مصير الكوكب الأرضي كله...» (٥).

ولكن على الرغم من أن الحركات الخضراء اعتادت أن تضع نفسها غالبا على اليسار، إلا أننا لا نرى علاقة نسب واضحة بين الإيكولوجيا الراديكالية والتفكير اليساري. لقد كانت الأشكال الباكرة من الإيكولوجيا والنزعة المحافظة ترتبط بوجه خاص بنقد النزعة المحافظة القديمة لعملية التحديث. ونذكر أن بورك هو الذي كتب أن الثورة الفرنسية هي التي دفعت كل شيء بعيدا عن مسار الطبيعة ليظل شاردا في هذا العماء الغريب من مظاهر الحمق والعار المبين. بات لزاما الدفاع عن الطبيعة ضد انتهاكات التوسعية الاقتصادية التي

تهدد كل أسباب التناغم الباطني ومظاهر الجمال في الطبيعة، واحتلت هذه الأفكار موضعا مهما في الفاشية؛ ووضع الاشتراكيون الوطنيون تصورات عن برامج رئيسية للحفاظ على الطبيعة وإعادة التشجير (٦).

ونحن لسنا بحاجة إلى ذكر هذه الروابط التاريخية لكي نتبين علاقات النسب بين الفلسفات الخضراء والنزعة المحافظة. إن الحفاظ على الطبيعة، أيا كان تأويلنا لمعناه، تربطه روابط واضحة بالنزعة المحافظة، بمعنى حماية إرث ورثناه عن الماضي. وثمة مفاهيم رئيسية تضمنها النظرية الخضراء سبق أن أشرت إليها في هذا الكتاب، أذكر منها التنمية المستدامة، أو ترسيخ التباين المحلي، أو احترام التكافل بين الموجودات. ونجد في هذه المفاهيم رجع صدى لتيارات أساسية للنزعة المحافظة الفلسفية، ويحدث أحيانا أن نجد بيانات المفكرين الإيكولوجيين قريبة الشبه جدا ببيانات المحافظين. وها هو جولدسميث على سبيل المثال يحدثنا عن انهيار المجتمع المحلي والأسرة. إذ يقول: «أكبر خسارة تسببت فيها دولة الرفاه... أنها أفضت بنا إلى تفكك الوحدة الأسرية». إن «هذه الوحدة الأساسية للسلوك البشري، والتي بدونها لا تقوم للمجتمع المستقر قائمة، ليس بوسعها البقاء في وضع اغتصبت فيه الدولة الوظائف التي كانت تقوم بها الأسرة في حالتها الطبيعية». ويستطرد إلى مسألة الجنوسة، ويؤكد أن الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة لابد من أن تكون هي أساس تقسيم العمل:

«الرجل والمرأة يبدوان مختلفين لسبب وجيه جدا، وهما أنهما مختلفان... [في هذه الأيام] تتجه المرأة لكي تتلقى تحديدا التعليم نفسه الذي يتلقاه الرجل، وتتوافر لها كل الوسائل الممكنة لتشجيعها على منافسة الرجل. وليس لهذا كله من معنى سوى المزيد من تحطم الوحدة الأسرية التي يعتمد بقاؤها على تقسيم واضح للعمل بين أبناء الأسرة الواحدة...» (٧).

ويشير جراي إلى أن النقاد المحافظين شنوا هجوما واسع النطاق ضد الكتاب الخضر والأحزاب الخضراء خلال الفترة الأخيرة. إذ اتهموا الخضر، من بين مظاهر قصور أخرى، بالعمل على نشر أفكار اشتراكية في صورة مقنعة، وأنهم بموقفهم العدائي من العلم أصدروا أحكاما كارثية من دون مبرر، ومن شأنها أن تقوض دعائم التضامن الاجتماعي. ولكن ثمة سلسلة من الأفكار المشتركة بين اهتمامات الخضر والنزعة المحافظة:

«منها ما يتعلق بالعقد الاجتماعي، ليس باعتباره اتفاقا بين أفراد زائلين غير محددي الهوية، بل باعتباره ميثاقا بين أجيال الأحياء والموتى ومن سيولدون. وكذا النزعة الشكية عند حزب الأحرار بشأن التقدم والوعي بما ينطوي عليه من سخريات وأوهام. وأيضا مقاومة المحافظين لأي جديد غير مجرب وللتجارب الاجتماعية واسعة النطاق. وأخيرا، ولعل هذا يتميز بوجه خاص عن الأفكار الأخرى، العقيدة المحافظة التقليدية بأن ازدهار الفرد لا يتحقق إلا في سياق أشكال من الحياة العامة المشتركة» (٨).

ويريد جراي في واقع الأمر أن ينسب فكر الخضر إلى النزعة المحافظة، ومن ثم يعمد على طول الطريق إلى تخفيف الاقتراحات الخضراء بعيدة المدى لتتلاءم مع الإصلاح الاجتماعي.

ولكن الأفكار الإيكولوجية لا تجمعها أي رابطة متميزة مع النزعة المحافظة أكثر مما يجمعها مع اليسار أو الليبرالية. ولعلنا نكون أكثر دقة وصوابا إذ ننظر إلى الفلسفات الخضراء باعتبارها انعكاسا للتحولات في التوجه السياسي التي حاولتُ توثيقها في صفحات هذه الدراسة. إنها ليست أفكار اليسار على نحو مميز، ولا هي أفكار اليمين على نحو مميز أيضا. إنها تعارض النزعة التقدمية التي تؤمن بأن كل شيء يمكن أن يتغير إلى الأفضل. ولكنها في الوقت نفسه تدعم أشكال الراديكالية التي تتجاوز بدلالاتها أي شيء يمكن أن يتطور داخل الأطر العادية للاشتراكية. ولا يلزم عن هذه الملاحظة أن علينا أن نسلم بالنظرية السياسية الخضراء، كما هي في ظاهرها، ذلك أن هذه النظرية بقدر ما تعبر عن المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تواجهنا اليوم، بقدر ما تمثل حلولا لها. وطبعي أن هناك صيغا كثيرة للفلسفة السياسية الخضراء وليست جميعها متسقة بعضها مع بعض.

التفكير في شأن الطبيعة

القلق من أن العالم الصناعي سوف يستنفد موارده إنما يعود إلى القرن التاسع عشر، ولكنه بدأ يشيع وينتشر منذ ثلاثين أو أربعين سنة خلت. تركز الانزعاج أول الأمر على النمو السكاني، وهكذا كتب فيرفيلد أوزبورن Fairfield Osborn في عام ١٩٤٨ وقال: «المد السكاني فوق كوكب الأرض آخذ في الارتفاع، بينما مخزون الأرض من الموارد الحية آخذ في النقصان» (٩).

وصيغت هذه الفكرة المالتوسية لتشتمل على وسائل التنمية الاقتصادية وما تسببه من تدمير للبيئة. وظلت غالبية المناقشات وحتى أواخر السبعينات تركز على المسائل البيئية في سياق الحدود القومية والمصالح القومية. ولكن صدور تقرير نادي روما بعنوان «حدود النمو» والذي وصفه أحد الكتاب الذي تولى عرضه بأنه «مالتوس مستعينا بكمبيوتر» أدى إلى تركيز الجدل على صعيد كوكبي أوسع نطاقا. وعرض نموذج الكمبيوتر المستخدم في الدراسة شيء أشبه بانهيار كوكبي يحدث عند نقطة معينة خلال القرن التالي. وتلقى التقرير نصيبه الذي يستحقه من النقد. مثال ذلك أن أحد الكتاب وصفه بقوله: «مثال مذهل يوضح كيف يمكن للعمل العلمي أن يكون بالغ السوء، ومع هذا بالغ التأثير» (١٠).

ومنذ تاريخ صدور هذا التقرير، اشتد القلق بشأن نفاد الموارد غير القابلة للتجدد، بل ارتبط بأسباب قلق أخرى. وتركزت ما سميت «الموجة البيئية الثانية» على الأخطار التي تتهدد المحيط الحيوي. ولا نجد أيا منها (مثل احترار كوكب الأرض) موضع خلاف. ويرى الكتاب المعنيون بالشؤون الإيكولوجية أنها جميعا تشير إلى حالة شديدة الخطر تتهدد البشر والمنظومات الإيكولوجية للأرض. ويرى نقاد هذه النظرة أن الحديث عن الأخطار مبالغ فيه، بل ربما أنها لم تحدث نتيجة تدخل بشري في الطبيعة من الأساس. مثال ذلك ما ذهب إليه لال Lal من أن الدليل على احترار كوكب الأرض ملتبس وغامض، وأن العلماء مختلفين في تفسير الظاهرة. ويضيف أنه اعتمادا على مشورة العلماء «نحن يمكن أن نحترق أو يمكن أن نتجمد أو ربما لا يحدث أي تغيير» (١١)، ويقول إن ترقق غشاء الأوزون ربما يكون مرتبطا بتغيرات في الدورة الشمسية وليس بالأنشطة البشرية. وثمة كتاب آخرون، بمن فيهم الأشد تعاطفا مع مظاهر القلق الإيكولوجي، يتشككون في قابلية التطبيق، على نطاق العالم، لأفكار مثل الإسراف في الرعي والتصحر (١٢).

ولكن مع هذا كله، لا أحد يراوده أدنى شك في أن النشاط البشري على مدى بضعة عقود أثر في العالم الطبيعي بقوة تفوق كثيرا ما حدث في السابق، وأن نزعة الاهتمام بالبيئة بعد أن كانت همًّا هامشيا أضحت أمرا يأخذه جميع المراقبين بجدية تامة. وشاعت أفكار جديدة مثل الدفاع عن

البيئة، وإنقاذ الطبيعة، والدعوة إلى القيم الخضراء. ولكن كيف يتسنى لنا أن نفهم فكرة «البيئة» وبوجه أخص فكرة «الطبيعة»؟ ذلك لأن الكثير جدا من المواقف رهن تأويل التفكير الإيكولوجي.

ونعرف أن كثيرين من الكتاب المعنيين بالثورة الخضراء يمايزون بين النزعة البيئية، أي الدعوة إلى حماية البيئة من التلوث وإهدار الموارد، وبين الإيكولوجيا وهى جماع علاقات التفاعل بين الكائنات العضوية الحية وبيئاتها. وينظر هؤلاء بوجه خاص إلى النزعة البيئية باعتبارها توجها إصلاحيا، وإلى الإيكولوجيا باعتبارها توجها ثوريا. ويماثل التمايز هنا ذلك التمايز الذي يضعه نايبس بين الإيكولوجيا الضحلة والإيكولوجيا العميقة. معنى هذا أن النزعة البيئية أو الإيكولوجيا الضحلة لا تركز على موضوع استعادة الطبيعة، «بل على هدف أكثر تواضعا وهو التحكم في ما أحدثه البشر من دمار أصاب العالم الطبيعي. وتمثل البيئة أساسا مجموعة متكاملة ومترابطة من الموارد، ويتعين على البشر التزام الحرص إزاءها، ومن ثم لا يبددونها ضمانا لمستقبلهم على الأرض. ويتمثل اتجاه نزعة البيئة في العمل على تعزيز أسلوب الاقتصاد في استخدام الموارد غير القابلة للتجدد، وكذا الموارد القابلة للتجدد من دون الإقلال من جودتها أو تعريض إمداداتها للخطر» (١٣). وينظرون إلى الطبيعة كموضوع يتجسد فيه الجمال، ومستقلة عن البشر، ولكنها ليست من صلب التعريف الذي يحدد صورة مقبولة للحياة الاجتماعية البشرية ذاتها. ولنقارن هذا بما يقوله نايبس عن الإيكولوجيا العميقة: «أن ينأى المرء بنفسه عن الطبيعة وعن الطبيعي، يعني أن ينأى بنفسه عن جزء تتألف منه «الأنا»، وهنا تتحطم «ذاتيته» مكوِّنة تلك الأنا المفردة، ومن ثم يتحطم الإحساس بالذات واحترام الذات» (١٤).

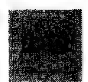
فإذن، كان يمكن للنزعة البيئية، إلى حد كبير، أن تستغني عن الطبيعة، إلا أن الطبيعة تمثل عنصرا مهما في الفكر الإيكولوجي يعادل أهمية التقليد للنزعة المحافظة، ولكنهما في الحالتين أقرب إلى أن يكونا أفكارا متلقاة ويمكن ترويجها لدعم تفسيرات أو مواقف مختلفة ومتباينة. مثال ذلك أن بعض الصيغ عن الإيكولوجيا تأخذ طابعا دينيا، وليس لنا أن نتطرق إلى ما هو خلق من لدن الله. ويأخذ آخرون الصورة المجازية عن الطبيعة مأخذا جادا ويرونها أُمَّنا الطبيعة. وهناك النهج الميكانيكي في التعامل مع الطبيعة

والمقترن بالعلم، ويتصور الطبيعة المصدر غير الحي لموارد الثروة الطبيعية. ويتخذ روبرت شيلدراك Robert Sheldrake مذهبا معارضا ويؤكد رأيا يرى الطبيعة كيانا حيا. ويسمح لنا هذا المنظور بأن نشرع «في تطوير فهم أكثر ثراء عن الطبيعة البشرية صاغه التقليد والذاكرة الجمعية، ومرتبط بالأرض وبالسموات، وله علاقة بجميع صور الحياة. ويظل قابلا عن وعي للقوة الإبداعية التي تتجلى في كل مسار التطور»، ويقول إن مثل هذه النظرة هي «نظرة أنثوية ضمنا»: ذلك لأن كلمتي «الطبيعة» و«الطبيعي» لهما أصول نشأة في عملية الأمومة (١٥). وعمدت «الحركات النسائية الإيكولوجية» إلى تطوير الفكرة مع تفصيلات أكثر.

والملاحظ أن الغالبية العظمى من هذه الصيغ للنظرية الخضراء تعوزها الدقة والتحديد، إذ تظل «الطبيعة» غير محددة أو مفهومة إجمالا. وحاول بعض الفلاسفة من أنصار السياسة الخضراء إضافة حجج أكثر إحكاما إلى النظرية الإيكولوجية. ويمثل كتاب جودين مثالا بارزا على ذلك. ويزعم جودين أن ثمة «نظرية خضراء محكمة الاتساق تبنى عليها الأشكال الأكثر تطورا من الأفكار الإيكولوجية. ويرى أنها تسمح لنا بأن نغض النظر عن بعض الآراء التي تتسم بالشطط والتي تصادف أن تبناها أحيانا دعاة الثورة الخضراء، مثل الآراء التي تتحدث عن تحولات في الوعي وعن عصر جديد من الكوزمولوجيات أي النظريات التي تتحدث عن الكون، نشأة وتطورا.

ويمايز جودين بين ثلاثة أساليب في تناول نظرية القيمة. فهناك النظرة الليبرالية الجديدة التي تحلل القيمة في ضوء إشباع حاجات المستهلك، وترتكز على تفسير الأفضليات. ثانيا، المفاهيم الاشتراكية، وبخاصة الماركسية، فهي من ناحية أخرى ترى القيمة في الإنتاج. وتختلف النظرية الخضراء الخاصة بالقيمة عن كل من هذين النهجين لأنها تتبع القيمة وصولا إلى موارد الثروة الطبيعية ـ أو نظرا إلى أن كلمة مورد تشي بالنزعة البيئية، فلذلك نقول إنها تتبعها إلى الصفات الطبيعية التي تضفي عليها القيمة. ويؤكد جودين بأنها قيمة لأنها تحديدا نتاج عمليات طبيعية قبل أن تكون نتاج أنشطة بشرية.

كيف يكون ذلك؟ يستهل جودين بتقديم مثال، لنفترض أن شركة تنمية تعتزم استخراج معادن من منطقة تتصف بجمال طبيعي، تضمن الشركة بأنها فور انتهائها من العمل ستعيد المنطقة إلى ما كانت عليه تماما، فهل ستكون للمنطقة،



في نظرنا، القيمة نفسها التي كانت لها لو بقيت من دون أن تمس؟ يرى جودين أنها لن تكون لها القيمة نفسها، إذ على الرغم من أن المشهد الطبيعي في كلتا الحالتين يبدو واحدا، إلا أن الشكل المسترد لن يكون له تاريخ المشهد الأصلي ذاته قبل التعديل. ثمة شيء أصابه الزيف مهما كان دقيقا ولم تعد له القيمة الأصلية.

ويقول جودين ليست المسألة تاريخ الموقع في ذاته الذي جعلنا نقيم المشهد الطبيعي، وإنما واقع أن هذا المشهد، باعتباره جزءا من عالم طبيعي أوسع، يهيئ لنا سياقا يستطيع الناس من خلاله أن يتبينوا «معنى ما ونمطا ما لحياتهم». إن ما هو قيم بوجه خاص في منتجات العملية الطبيعية «هو أنها منتجات شيء أكبر من ذواتنا».

ولكي تكون الحال كذلك، يتعين أن يكف البشر عن طغيانهم على الطبيعة. ولنقارن بين قرية إنجليزية تقليدية بكل ما تشتمل عليه من دور عبادة وبيوت وحدائق (والتي تتلاءم مع الطبيعة) وبين مدينة مثل لوس أنجلوس، إذ كلاهما منتج بشري، وإن البشر على النقيض هم جزء من الطبيعة. موضوع الخلاف هنا ليس طبيعية خلق أي منهما... وإنما أن البشرية لم تقسُ على أجزاء أخرى من الطبيعة. ويسمح هذا للبشرية بأن تستمد الإشباع من التأمل في وضعها على نطاق أوسع بطريق تتعذر عليها، حيث يكون هذا الوضع الأوسع من إبداعها هي حصرا (١٦). وتتمثل المشكلة في دفاع جودين عن القيم الخضراء في أن الطبيعة لم يعد بالإمكان الدفاع عنها بأسلوب طبيعي، إذ قد يكون من الصواب القول بأننا بحاجة إلى ما هو «أكبر» أو أكثر دواما من أنفسنا حتى يهب حياتنا غرضا ومعنى. بيد أن هذا بوضوح لا يعادل تعريف ما هو «طبيعي». إن هذا يلائم في الواقع «التقليد» أكثر مما يلائم الطبيعة، وهذا هو السبب في أن فكرة التقليد تصادف رواجا كبيرا في النظرية الخضراء.

والمفارقة هنا أن الطبيعة لم يتسن الإيمان بها إلا مع اختفائها، فنحن نعيش اليوم في طبيعة أعيدت صياغتها، وخلو من الطبيعة. وحري بأن تكون هذه هي نقطة البداية التي نبدأ بها للتفكير في نظرية سياسة خضراء. وقال أولريتش بيك Ulrich Beck في هذا الصدد:

«الطبيعة ليست هي الطبيعة، بل مفهوم ومعيار وذاكرة ويوتوبيا وصورة مقابلة... الطبيعة اليوم أكثر من أي وقت مضى، والآن بعد أن لم يكن لها وجود، يعاد اكتشافها ونعمل على تدليلها. لقد سقطت حركة الإيكولوجيا

ضحية فهم طبيعي خاطئ لنفسها... الطبيعة أشبه بمرساة السفينة، تستعين بها سفينة الحضارة لتبحر في أعالي البحار، تستحضر وتغرس نقيضها: الأرض الجافة، والميناء والصخور الدانية» (١٧).

ليس معنى هذا أننا لم يعد باستطاعتنا الوصول إلى فكرة متسقة عن الطبيعة على الرغم من أن إيه. دي. لافجوي A.D. Lovejoy أحصى أكثر من ستين معنى مختلفا في مجالات استخدامنا لكلمة الطبيعة. ولكن أي محاولة لاستنتاج قيم من الطبيعة مآلها الفشل يقينا. إن الأزمة الإيكولوجية هي أزمة ناجمة عن تحلل الطبيعة - حيث يتحدد معنى «الطبيعة» بأكثر المعاني وضوحا، أي باعتبارها أي موضوعات أو عمليات تجري مستقلة عن التدخل البشري.

وأود أن أقترح فيما يلي أن علينا أن نفهم المسائل الإيكولوجية باعتبارها جزءا من عملية هدفها التوصل إلى تفاهم مع التحديث الاستجابي الآني في سياق العولمة. وليس بالإمكان فصل مشكلات الإيكولوجيا عن أثر التحرر من التقليد. والملاحظ أن كلا منهما يثير سؤالا قديما: كيف سنعيش؟ ولكن من وراء قناع جديد ـ في موقف تصالح فيه التقدم العملي والتقاني مع آليات النمو الاقتصادي لإرغامنا على مواجهة مشكلات أخلاقية كانت خافية يوما وراء طبيعية الطبيعة والتقليد. وإن الأخطاء المقترنة بالشك المصنوع تكشف عن الحاجة إلى التصدي لهذه المشكلات، بيد أننا سوف نسيء تفسير طبيعتها الحقيقية إذا قنعنا بالنظر إليها باعتبارها مجرد «أخطار طبيعية».

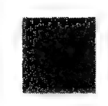
والفكرة التي أود تطويرها تنبع من أفكار طرحتها في الأبواب السابقة. تنطلق الحضارة الحديثة على طول المحاولات التي استهدفت فرض السيطرة البشرية على بيئات النشاط، بما في ذلك البيئة الطبيعية التي كانت يوما بيئة خارج هذا النشاط إلى حد كبير. والملاحظ أن هذا التوجه نحو السيطرة يقترن بقوة بضغط على عملية التنمية الاقتصادية المطردة، وإن لم نستطع أن نختزله في حدودها. ويتعارض هذا التوجه مع حدود التنمية التي أضحت عامة ومعولمة، ويتعلق أحد هذه الحدود بتفشي الشك المصنوع الذي يؤلف التوجه نحو السيطرة ذاته. ويتعلق آخر بالآثار المترتبة على هذا التوجه نحو السيطرة التي تجلت في المسائل الأخلاقية وأزمات وجودنا.

وتفهم النزعة البيئية، بدرجة أو بأخرى، المخاطرة باعتبارها فقط مخاطرة خارجية، هذا بينما تحاول الإيكولوجيا، على النقيض، أن تتشبث بالقضايا العملية والأخلاقية التي تواجهنا في ضوء المعايير الطبيعية أو استعادة أسباب التناغم الطبيعية المفقودة. وحيث أننا ندرك هذه المسائل أولا وأساسا باعتبارها حالات فشل، فإنها تعود في صورة علامة سلبية. ومع هذا فإن كلا منها إذا نظرنا إليه نظرة إيجابية سيكشف عن اعتبارات أخلاقية وثيقة الصلة بسؤال «كيف لنا أن نعيش؟» في عالم تقاليده مفقودة، والطبيعة فيه خاضعة للمجتمع.

والملاحظ أن محاولات أو سياقات عديدة ورئيسية، والتي يمكن أن نميز فيها ومن خلالها الطبيعة (متشابكة في الغالب الأعم مع التقليد)، اختفت أو في طريقها إلى التلاشي (١٨). والطبيعة هنا تعني ما هو «طبيعي» أو معطى مسبقا في حياتنا. وإذا لم ينطو هذا القول على مفارقة صارخة، فإن الفئة الثانوية هي الطبيعة مفهومة على أنها البيئة المادية غير المؤنسنة:

الطبيعة	–	تلوث، فساد بيئي.
	+	حماية مجددة للعالم غير البشري.
التكاثر	–	هندسة وراثية عفوية، تحسين النسل.
	+	سيطرة إيجابية على الحياة والعلاقة الجنسية.
منظومات كوكبية	–	كوارث واسعة النطاق وأحداث مؤسفة وليدة المخاطرة المصنوعة.
	+	تعاون كوكبي وتنمية مستدامة.
الشخصانية	–	أخطار صحية بيئية، ذاتية بلا معنى، حالات إدمان.
	+	نهج عضوي موحد إزاء البدن والنفس.

وليسمح لي القارئ أن أناقش فيما تبقى من هذا الباب هذه المجالات المختلفة من حيث علاقتها بالمخاطرة والتجرد الأخلاقي.



الطبيعة، الحياة فيها ومعها

بدأت الاحتجاجات ضد التلوث وضد الأشكال الأخرى من الدمار البيئي في صورة إرجاعات محلية إزاء الأحداث المؤسفة بالمعنى الذي قصده منها إيوالد ـ انسكاب النفط، أراض ملوثة وأشجار تالفة. واعتاد العلماء والعامة على السواء النظر إلى التدهور البيئي الذي يرونه مخاطر خارجية، باعتباره أعراضا جانبية (١٩)، وكان للتطور الصناعي، بعبارة أخرى، عواقب ثانية غير مرتقبة، غير أن المخاطر التي ينطوي عليها يمكن تقييمها وكذا التحكم في مستويات الخطر المترتبة عليها. وهكذا يمكن رصد حالة الجو في مدينة بذاتها والحفاظ عليه عند مستويات مقبولة، حتى إن أدى هذا إلى غلق بعض المصانع، لعدة أيام، إذا ما ارتفعت مستويات التلوث.

ولكن «المستويات المقبولة» يمكن تحديدها بدقة فقط حين يتعلق الأمر بمكان محدد في زمان محدد. وكيف يمكن لأي إنسان أن يعرف الآثار المترتبة على عملية بذاتها أو على مجموعة من العناصر الكيميائية في كوكب الأرض أو في أجسام البشر على مدى ثلاثين عاما مقبلة، أو عدة أجيال قادمة؟ علاوة على هذا، فإن التدابير التي نتخذها للحد من المخاطر يمكن أن يكون لها هي ذاتها، إذا اشتملت على ابتكارات تقانية، آثار جانبية لم تكتشف بعد، وربما لن نكتشفها إلا بعد فترة زمنية طويلة.

وما دمنا ننظر إلى المخاطر باعتبارها مخاطر خارجية، فسوف يواصل العلم على الأرجح في أن يهيئ لنا إحساسا بالأمن، بل باليقين للأفراد العاديين (وللرسميين السياسيين)، ولكن الشك المصنوع له دلالات مختلفة، ذلك لأن جذوره نفسها التي نشأ فيها تشتمل على العلم والتقانة والصناعة. وربما يبدأ البعض بفقدان الثقة في العلم وفي التراجع عن الصناعة الحديثة. غير أن العلم والتقانة هما الوسيلة الوحيدة التي كشفت عما يسببانه من إفساد. ونحن نعرف أن المفكرين الإيكولوجيين لا يطورون نقدهم إلا على أساس العلم وجماع البنية الأساسية المصاحبة له. ويحرص كثيرون في سبيل تحديد معنى «الطبيعة» على بحث أشكال العلم والتقانة التي يهاجمونها هي ذاتها في سياقات أخرى.

هناك عدد من مظاهر التشوش والزلل الملحوظة في النظريات السياسية الخضراء الداعية إلى العودة إلى طبيعة مستقلة:

١ـ بات مألوفا في أدبيات الإيكولوجيا العميقة أن نجد نداء من أجل «ثورة غير عنيفة للإطاحة بكل مجتمعنا الصناعي والمادي القائم على التلوث والنهب، وأن ننشئ مكانه نظاما اجتماعيا واقتصاديا جديدا من شأنه أن يسمح للبشر بالعيش في تناغم مع كوكب الأرض» (٢٠). ومع أن هذه الاستراتيجية بعيدة كل البعد عن أن تكون مجدية إلا أنها سوف تقوض أسباب التأكيد على التكافل بين الأمور وعلى الاستمرارية وغيرهما من أسباب من المفترض أن تحظى بوضع محوري بين القيم الخضراء. ولهذا فإن خطة العمل المقترحة متهافتة داخليا مثلما أنها مستحيلة.

٢ـ يحدث خلط، عادة، بين حماية المحيط الحيوي وغرس خاصية حيوية محلية وبين الحفاظ على، أو إعادة ابتكار، تقاليد اجتماعية أو ثقافية. والملاحظ ابتداء من الدعوة إلى صون حياة وأعراف القرية ووصولا حتى إحياء الدين، يسود افتراض بأن «العودة إلى الطبيعة» تمثل مبررا للحفاظ على التقليد. مثال ذلك أن شيلدراك ينتقل مباشرة من تحليل العالم الطبيعي إلى الحديث عن «كيف ارتبط أبناء تقاليد دينية مختلفة بعملية إعادة اكتشاف علاقتهم الروحية مع العالم الحي» (٢١). هذا على الرغم من عدم وجود علاقة حقيقية بين هذا وذاك.

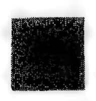
٣ـ من المفترض أن من يعيشون «على وفاق مع الطبيعة وقريبين منها» هم عمليا في تناغم معها أكثر من أبناء العصر الحديث ـ ومن هنا يأتي التعبير إعجابا بمجتمعات الصيد والقنص وقطف الثمار أو البستنة. ولكن، وكما لاحظ النقاد الأنثروبولوجيون، غالبا ما تصبح الطبيعة فقط قوة نافعة حال إخضاعها لسيطرة الإنسان. ذلك لأن الطبيعة يمكن أن تكون مصدر عداء وخوف لكثيرين ممن يعيشون قريبين منها. علاوة على هذا فإن بعض المجتمعات، التي لا يزال مستوى تطورها التقاني منخفضا، لها سجل عن التدمير البيئي.

٤ـ إن السيادة أو السيطرة على الطبيعة لا تعني تدميرها، بمعنى أن الطبيعة المستخدمة لتلبية الحاجات الاجتماعية لم تعد حسب تعريفها طبيعية. بيد أن هذا كأمر واقع ليس هو الإضرار بالبيئة. إن الاستخدام الاجتماعي للطبيعة، كما يلزم عن النقطة السابقة، قد يجعل منها شيئا حميدا، مما يخلق عمليا «تناغما» معها لم يكن ميسورا في السابق. زيادة على هذا فإن السيطرة قد تعني غالبا الحرص على الطبيعة بقدر ما تعني معاملتها كأداة أو بأسلوب اللامبالاة.

٥ـ الدعوة إلى إيكولوجيا راديكالية من أجل لامركزية عميقة تسود الحياة الاجتماعية ـ بل الدعوة لإزالة المدن - ترتكز على فكرة أن التنوع الحيوي ينتج اعتمادا تعاونيا متبادلا، غير أن هذا الهدف يثير توترا بينه وبين الزعم بضرورة اتخاذ إجراءات قوية وفعالة للسيطرة على ما أصاب البيئة من أضرار. وليس بالإمكان غالبا اتخاذ مثل هذه التدابير، إلا إذا كانت هناك في الواقع سلطات كوكبية مركزية أكثر مما هي عليه الحال الآن.

٦ـ ثمة افتراض بأن المجتمعات المحلية الصغيرة تحقق أقصى قدر من التضامن والديموقراطية، وتحقق كذلك بطبيعة الحال تكيفا أكثر تناسقا وجمالا مع الطبيعة. ويعبر بوكشين عن آراء كثيرين في ملاحظته التي تقول «الصغير... ليس فقط جميلا، إنه أيضا إيكولوجي وإنساني، وقبل هذا وذاك تحريري... يجب علينا أن نشرع في تفكيك مركزية مدننا وإقامة مجتمعات محلية جديدة تماما نصوغها فنيا على غرار المنظومات الإيكولوجية المحيطة بها» (٢٢). بيد أن المجتمعات المحلية الصغيرة لا تنتج على نحو نموذجي التنوع الذي ينشده علماء الإيكولوجيا، بل تعوقه، ذلك أن الفرد في المجتمعات الصغيرة، كما أكدت سابقا، أميل إلى أن يخضع «لطغيان الجماعة». ونعرف أن التضامن الآلي عدو استقلال العقل. ويبدو أن عداء بعض الخضر لحياة المدينة، إن لم نخطئ تماما، عداء ساذج وغير واقعي، ذلك لأن المدن ظلت زمنا طويلا مركزا للتنوع والسمو الثقافي. والملاحظ أن تنوعا واسع النطاق من المصالح والنظرات يزدهر فعليا في المدن أكثر مما هي الحال في الأوساط الأخرى الأكثر تجانسا من المجتمعات المحلية المعزولة. وليست المدن بالضرورة، كما أوضح كلود فيشر Claude Fischer، مواقع تهيمن فيها التفاعلات العامة على التفاعلات الأكثر شخصانية (٢٣).

تفضل الإيكولوجيا المنظومات التي تظهر طبيعيا على غيرها، بيد أن هذا خطأ. ليس من شك في أن سلسلة من الحالات يتعين على البشرية فيها أن تحاول الكف عن التدخلات التي تضر بالبيئة أو أن تحاول القضاء على الآثار الجانبية المترتبة على ذلك. بيد أن غالبية أنماط الحياة التي نتعامل معها هي منظومات إيكولوجية اجتماعية: بمعنى أنها تخص البيئة المنظمة اجتماعيا. وأن أي احتكام للطبيعة لن يساعدنا على أن نقرر ما إذا كان هذا الانسحاب ملائما أم غير ملائم في حالة بعينها. ذلك أننا في غالبية المجالات البيئية



لا نستطيع أن نبدأ في فك ما هو طبيعي عن ما هو اجتماعي - والأهم من ذلك أن من غير الصواب أن تهدف إلى ذلك جهود صناعة القرار. وينقذنا هذا من مهمة مستحيلة تقتضي منا أن نقول إن لوس أنجلوس أقل طبيعية بشكل ما من قرية إنجليزية، ويقتضينا هذا أن نصدر أحكاما بشأن جميع المشاهد الطبيعية أو الساحات الإيكولوجية. وحري ألا نستخدم كلمة البيئة كوسيلة خداعية لتهريب «الطبيعة»، إذ إن لوس أنجلوس هي جزء من الطبيعة شأنها شأن بلد زاخر بالمروج.

لذلك يدور كل الجدل الخاص بالإيكولوجيا حول الطبيعة التي نتحكم في إدارتها. وطبعي أن هذا لا يعني أن الطبيعة خضعت بالكامل لسيطرة الإنسان، إذ واضح أن حدود هذه السيطرة تفضحها الإخفاقات التي ألمت بمحاولات توسيع نطاق السيطرة على نحو غير محدود. بيد أن مسألة تحديد المدى الذي «نذعن» فيه للعمليات الطبيعة لا تتوقف على واقع أن مثل هذه العمليات أكبر كثيرا من طاقتنا على احتوائها، إنها تتوقف على المدى الذي نقبل فيه إعادة الظواهر الطبيعية التي تدخلنا فيها أو يمكن أن نتدخل فيها إلى وضعها الطبيعي، وإن أي محاولة لإعادة الوضع الطبيعي هي ذاتها، ولو على نحو غير مباشر، شكل من الإدارة - وتتمثل في ابتكار محددات للحماية.

لقد أصبح واضحا اليوم أن إدارة الطبيعة يجب أن تكون في جزء موضوعي منها عملية دفاعية - ذلك لأن أخطارا كثيرة جديدة ومخاطر ذات عواقب بالغة التأثير تولدت واصبح الوضع على غير ما ينبغي أن يكون. ومن ثم فإن معايير تقييم الطبيعة التي نتحكم في إدارتها بأسلوب إيجابي لا تتعلق بالطبيعة ذاتها، بل تتعلق بالقيم التي توجه هذه الإدارة، سواء كنا نتحدث عن مناطق كثيفة التحضر أو عن البرية.

وحيث يكون الأمر متعلقا بالحفاظ على الطبيعي، ينبغي فصل حماية التقليد عن حماية الطبيعة. أو بعبارة أخرى، يجب أن لا نفترض أننا ندافع عن الطبيعة - ناهيك عن الدفاع عنها بأسلوب طبيعي - وقتما نكون في الواقع نعمل على حماية وضع اجتماعي بذاته أو أسلوب حياة بعينه. وذهب جودين إلى أن الأمرين مرتبطان معا. وينشد دعاة الحفاظ على الطبيعة في الغالب الحفاظ ليس على الأرض فحسب، بل أيضا على المباني المقامة عليها: مثال ذلك الحفاظ على المباني أو دور العبادة القديمة. وليس بوسع أحد الزعم بأن

هذه جزء من الطبيعة مهما ترخصنا في تأويل هذا المصطلح، لذلك فإنهم يبدون كأنهم خارج «النظرية الخضراء عن القيم» التي يدعو إليها جودين، إذ يبدو أن ليس لنا أن نزعم أن مثل هذه الموضوعات «أكبر من البشر» مادامت إنشاءات بشرية. ويقول جودين إن بالإمكان أن تكتسب صلاحية، ذلك أن ما يجعل أشياء أو ظواهر بذاتها محور اهتمام القيم الخضراء، ليس فقط أن هذه الأشياء أو الظواهر أكبر مكانيا من أنفسنا، وإنما واقع أنها تحتل موقعا في تاريخ أوسع نطاقا من التاريخ الشخصي يعطي النتيجة ذاتها. «ومن ثم هناك ما يستدعي الحفاظ على الآثار القديمة والمعالم التاريخية» (٢٤).

بيد أن هذه الحجة ما هي إلا صورة للنزعة المحافظة الفلسفية تنطبق عليها جميع الاعتراضات الموجهة ضد النزعة المحافظة، حيث تلتمس سبيلا للدفاع عن التقليد بأسلوب تقليدي. إننا نريد عن صدق الحفاظ على المباني العريقة، بيد أننا لا نريد. وليس بوسعنا أن نريد، استدامة الحياة التي اقترنت بها... ولكن من دون أساليب الحياة هذه نادرا ما تكون المباني القديمة «أكبر من أنفسنا» ـ إنها رموز للماضي، سواء أكانت مبان أم بقايا أثرية. وإذا كنا نريد حقا وفعلا الحفاظ على بعض أنماط الحياة القديمة على أقل تقدير، فإننا لا نستطيع ذلك تأسيسا فقط على أنها أكبر من أنفسنا، ذلك لأنها قد تشتمل على أشكال من النشاط التي نراها ضارة بنا. إننا قد نرغب في الاحتفاظ بآلة شنق محلية، كمثال، ولكن ليس للحفاظ على ممارسة عملية شنق مجرمين عليها في ساحة عامة.

وتمثل إدارة العلم والثقافة في سياق الصناعة الحديثة مسألة مهمة تعادل في أهميتها المسائل الإيكولوجية ومسألة إدارة البيئة في كل صغيرة وكبيرة منها. ونعرف أنه ليس بوسعنا التخلص من الحضارة العلمية ـ التقانية مهما كان ما تثيره من «حنين أخضر». إن العيش في حقبة المخاطرة المصنوعة يعني مواجهة واقع أن «الآثار الجانبية» للابتكارات التقانية لم تعد آثارا جانبية. وثمة الكثير مما نحن بحاجة إلى أن نقوله فيما يتعلق بهذه المسألة في ضوء اعتبارات أخرى سوف نوضحها ونطورها فيما يلي.

لقد أثير سؤال «كيف لنا أن نعيش؟» كمحاولة لنقرر ما الذي نحافظ عليه من الطبيعة أو من الماضي، ولكن السؤال قاصر عن المشكلات التي تجثم بوطأة شديدة وتتهدد بقاء الكوكب. إن المشكلات الإيكولوجية تكشف

فقط إلى أي مدى أضحت الحضارة الحديثة تعتمد على توسيع نطاق السيطرة، وعلى التقدم الاقتصادي كوسيلة لقمع أزمات وجودية أساسية تعانيها الحياة.

قضايا التكاثر

يعتبر التقاء البيولوجيا وعلم الوراثة من أبرز التطورات التي شهدها العلم خلال السنوات القليلة الماضية، إذ على إثر ظهور أشكال جديدة من تقانة التكاثر، مثل التخصيب في أنابيب الاختبار، يأتي مشروع فك شفرة، وربما التحكم في، آليات الوراثة البشرية. ويتلخص هدف مشروع «الجينوم» أو الطاقم الوراثي البشري في رسم خريطة كل جين من جينات الدنا DNA البشري. وسوف يصبح حينئذ بالإمكان تحديد، ومن حيث المبدأ أيضا تصحيح، العيوب الوراثية أو الأمراض التي لها مكون وراثي. وقيل إذا سار العلماء على طريق النجاح حسبما يتنبأ البعض، فإن مشروع الجينوم سيجعل من القرن الحادي والعشرين عصر الجينات، وإذا كان بالإمكان مقارنة مشروع الجينوم البشري ببرنامج أبولو، إلا أنه، وعلى الرغم من ذلك، سوف يحول الحياة البشرية والتاريخ البشري تحولا أعمق من كل الابتكارات التقانية العليا التي عرفها عصر الفضاء (وربما أكثر من هذا)... إنه سيضعنا على طريق فهم ما هو بشري عند أكثر المستويات أساسية [٢٥].

وانتشرت الدلالات الضمنية للمشروع لتشمل جميع الاتجاهات. إن علم الوراثة الحديث علم كبير، ليس فقط لأنه يقتضي من الحكومات تمويلا ضخما، بل أيضا يغري باحتمالات تحقيق أرباح مهولة للقادرين على نيل براءة اختراع الاكتشافات وتسويقها. وتمثل الهندسة الوراثية بالفعل صناعة ضخمة في ذاتها. ويهدف مشروع الجينوم البشرى إلى عزل آلاف عديدة من الجينات البشرية التي يمكن أن ننتج منها بكميات ضخمة البروتينات المقابلة. ويعتزم علماء الوراثة، بغض النظر عن المدى الذي سوف ينطلق إليه المشروع، تحديد وظائف البروتينات الحيوية للجسم البشري وتوفيرها على نطاق واسع.

ويمثل هرمون النمو البشري حالة واضحة الدلالة هنا، وتكشف عن تنوع غير محدد للإمكانات الراهنة وفى المستقبل [٢٦]. نحن نعرف أن نسبة معينة من الأطفال لا تصل قامتهم إلى الطول السوي بسبب نقص الكميات الكافية

من البروتين اللازم للنمو «الطبيعي». وقد أصبح بالإمكان، منذ مطلع الستينات، معالجة عدد قليل من هؤلاء الأطفال عن طريق استخدام هرمون مستخرج من الغدد النخامية لموتى إثر وفاتهم مباشرة، ولكن يبدو أن أحد من استخلص الأطباء منه المادة المطلوبة كان يعاني مرضا نادرا معديا يصيب المخ. وكانت النتيجة في عديد من البلدان التي أجريت فيها هذه العملية أن بعض من تلقوا هذا النوع من العلاج لقوا حتفهم بسبب المرض ذاته.

وأمكن بعد ذلك اكتشاف طريقة لإنتاج هرمون النمو صناعيا من دون احتمالات حدوث أي خطر بسبب التلوث. ولكن أصبح الهرمون يستخدم الآن «لعلاج» أطفال لا يعانون نقصا في هرمون الغدة النخامية، ولكن فقط لأن آباءهم يريدونهم أطول قامة. والملاحظ أن غالبيتهم هم قصار القامة بطبيعتهم، ولكن سبب استخدام الهرمون معهم هو أن الآباء يعتقدون أن القامة الأطول تضفي ميزات وقيما على الحياة، هذا على الرغم من عدم وضوح حقيقة معينة وهى ما إذا كان الهرمون يسبب مزيدا من النمو والطول للأطفال أم لا. زد على هذا أن هناك دلائل ـ وإن بدت ضعيفة ـ على أن كبار السن إذا حقنوا بالهرمون يكونون أقل عرضة لضمور العضلات الذي يحدث مع التقدم في العمر. وكذلك استخدم هرمون النمو البشري في محاولة لتحسين قوة الرياضيين وقدرتهم على التحمل، هذا على الرغم من اختلاف الآراء بشأن حقيقة ما إذا كان الهرمون مفيدا في ذلك أم لا. ومع هذا كله زاد الطلب على الهرمون الزائف وصادف، وما زال، رواجا كبيرا. ولكن ثمة شواهد ومؤشرات على أن هرمون النمو يمكن أن يسبب أضرارا حقيقية لمن يتعاطونه بقصد تحسين قدراتهم الرياضية، وتعزى إليه بعض حالات الوفاة.

القصة هنا ـ وهي لا تزال قصة فقط حتى الآن بطبيعة الحال ـ مطابقة تماما لقصة الابتكارات العلمية والفرص والأخطار المقترنة بالشك المصنوع بوجه عام. وتبدو واضحة إلى حد ما المعضلات التي يطرحها مشروع الجينوم البشري والبحوث المطابقة له. ترى إلى أي مدى يمكن أن يمضي العلماء مع عمل يهيئ إمكانات مروعة بقدر ما هي مفيدة؟ لم يعد التشريح قضاء وقدرا، ولكن هل من المقبول أخلاقيا لنا أن نرسم ونحدد ليس فقط البيئة التي نعيش فيها، بل أيضا تكويننا البدني وربما النفسي كذلك؟ ـ لقد تخيل البعض إمكان ابتداع سلالة جديدة متفوقة من البشر محصنة ضد العديد من الأمراض ومظاهر الضعف والعجز الشائعة بيننا الآن (٢٧).

هذه إجابات وتساؤلات مهمة يقينا، ولكنها تفيد ضمنا أن بحثا من هذا الطراز يجب تناوله والتعامل معه في ضوء تخصصه وما له من صلاحيات، أي في نطاق العمل المخصص له. ولكن لا فارق من حيث المبدأ بين مثل هذا الابتكار العلمي وتدمير الطبيعة على نحو ما نجد في مجالات أخرى من النشاط البشري. ويشتمل مثال هرمون النمو البشري على جميع المعاني الضمنية للشك المصنوع. ونبدأ بالاكتشاف «الروتيني» للآثار الجانبية في محاولة لتتبع تاريخ إنجازه حتى الآن: إذ يكشف الاستخلاص المبدئي للهرمون عن مخاطر معينة تتهدد الصحة. ويبدو أن إنتاج البروتين عن طريق الهندسة الوراثية من شأنه أن يقلل إلى أدنى حد ممكن المخاطر التي تضمنها الإجراء في أول عهده، ويؤدي في الوقت نفسه إلى توسيع نطاق الاستخدامات المحتملة للهرمون. ولكن ظهرت، مع هذا، مخاطر جديدة تثير الشكوك أكثر من المخاطر التي عرفناها في السابق. ومن يدري، هل ستكون هناك أي آثار بعيدة المدى على من تعاطوا هرمون النمو، أو حتى على ذرياتهم؟ وماذا عساها أن تكون هذه الآثار؟

إن ما بدأ في صورة علاج لمرض قابل للتحديد، إذا به يهدم ويغير عمليا تحديدنا لمعنى «السوي». ذلك لأن ما هو سوي بالنسبة إلى طول القامة هو ما سبق أن حددته الطبيعة، شأن أمور كثيرة أخرى مؤثرة في الجسم الآن.

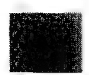
ليس العلم ذاته هو موضوع المحاكمة هنا، وإنما تورط العلم والتقانة مع توجه الحداثة نحو التحكم. إن التكامل الوثيق بين العلم والمؤسسات الحديثة اعتمد على السلطة العلمية التي أضحى لها قوة التقاليد التي من المفترض أنها نشأت للتخلص منها. لقد انطلق العلم البحت في مسيرته داخل نطاقه المرسوم: إذ انبثقت «الحقائق» من هذا النطاق بعد اختبار الملاحظات والنظريات بأسلوب مُرض داخل أوساط المجتمع العلمي. ويحقق هذا النهج نجاحا مُرضيا ما دامت «الطبيعة» سليمة نقية نسبيا، والمخاطر التي تواجه التطبيقات التقانية للعلم مخاطر خارجية وليست مصنوعة. ولكن هذا الوضع يعد مستداما بعد تحول هذه العلاقة، وبعد أن بدأت النزاعات «الداخلية» بشأن العلم تدخل ساحات الخطاب والنشاط غير العلمية على نحو انعكاسي. أو لنقل بمعنى آخر أنها مستدامة بعامة حتى مع ظهور الطابع الإشكالي للظروف التي يتعين علينا معالجتها بشكل روتيني، فأضحت أشد عمقا وتعقدا نتيجة أننا تعاملنا مع الشك المصنوع باعتباره مخاطرة خارجية.

والملاحظ في الظروف الجديدة اليوم أن تقدم العلم يشارك في حدود الحداثة ويكشف عنها أيضا. إذ لم يعد العلم والتوجه نحو التحكم يؤديان دور إضفاء الشرعية، الذي ظل زمنا طويلا دورا أساسيا للتطور الاجتماعي الحديث. لقد تحطم الإطار «المحمي» الذي جعل النشاط العلمي المنزه عن الغرض أمرا ممكنا، وحدث ذلك مع تطور الاستجابية الآنية وبعد ظهور المخاطرة المصنوعة. لقد أصبحت الحداثة ذاتها تجريبية، تجربة كبرى أحاطت بحياتنا كلها. بيد أنها ليست بأي معنى من المعاني تجربة تجرى وفقا لشروط محكومة.

وظلت اكتشافات العلم موضوعا للاستجواب والنقد والاستفادة المشتركة مع مصادر أخرى للمعرفة المتاحة استجابيا. ولكن في نظام يتحرر من التقليد، قليلون هم من في وسعهم إغفال الاكتشافات المزعومة ذات الصلة، على سبيل المثال، بمنافع ومخاطر تناول أنواع مختلفة من الأطعمة، والأخطار الصحية لأصناف بذاتها، والأضرار الإيكولوجية وغير ذلك. ونحن جميعا على المستوى المحلي والجمعي، بل والكوكبي، ندخل في ارتباط بمعنى من المعاني وفي بعض السياقات مع اكتشافات العلم ـ وكذلك مع التقانات النابعة منها أو الداخلة فيها.

ونتيجة لذلك، يغير العلم دوره في حياتنا الفردية وفي النظام الاجتماعي الأوسع (٢٨). وثمة مزاعم علمية كثيرة تدخل دائرة الحوار العام قبل إعلان التأكد من صلاحيتها، أي مناقشتها في صيغتها الأولية قبل إقرارها. والملاحظ فيما يتعلق «بمساوئ» الاكتشافات العلمية أن الأفراد أو الجماعات غالبا ما لا يقبلون الانتظار إلى حين «التأكد الصحيح» من المزاعم. وسبب ذلك أن الأخطار التي ربما يتعرضون لها، إذا ما صدقت هذه المزاعم، هي أخطار مثيرة بالنسبة إليهم. لهذا ليس لنا أن ندهش، إذ نجد ـ كمثال ـ شيوع مظاهر الخوف حين يتعلق الأمر بالطعام. ويكفي أن نتخيل ما يحدث حين يدور الحوار بشأن طعام بذاته اعتاده المرء ويتناوله بشكل منظم، وإذا به فجأة يصبح موضع شك مهما كان رأي العلماء فيما يقال بشأنه، أو رأي بعض منهم، وخاصة أن الناس قد ألِفوا انقسام الرأي العلمي عادة.

ويحدث شيء مشابه بالنسبة إلى المنافع الإيجابية المزعومة للاكتشافات العلمية، وإن كانت ردود الأفعال هنا أقل حدة، مثال ذلك أن الرياضيين تهافتوا على هرمون النمو لحرصهم على تحسين قواهم البدنية، على الرغم من أن الدليل على صواب هذه النتيجة كان لا يزال ضعيفا، فضلا



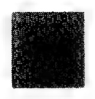
عن أن العواقب الصحية الناجمة عن تعاطيه على المدى القصير لا تزال مجهولة. وقد يقول قائل إن الاختبار العلمي سوف يدعم هذا الرأي في النهاية بعد إجراء المزيد من الاختبارات. ولكن بغض النظر عن استحالة اختبار العواقب بعيدة المدى، فإن المهم هو أن كل سياق يجري فيه استخدام اكتشاف علمي يمكن أن يخلق على الأرجح ملابسات جديدة لا تنطبق عليها الاختبارات القديمة (٢٩).

وهكذا تعاني المكونات الجوهرية للعلم، كما هي مفهومة تقليديا، من ضغط قد يفضي أحيانا إلى تحللها بالكامل. إن العلم يعتمد على التقييم النزيه لصواب المزاعم. وتفترض النزاهة بدورها إعفاء العلماء من واجب تفسير العواقب الاجتماعية لمكتشفاتهم؛ ذلك لأن العلم الذي نذر نفسه لالتماس الحقيقة يلتزم مساره هو من دون شيء آخر.

ولكن ليس بالإمكان الحكم على صواب المكتشفات من داخل العلم ذاته فقط، حيث إن البحث العلمي مرتبط بدلالات انعكاسية عملية كثيرة جدا. مثال ذلك أن من وضعوا أساس مشروع الجينوم البشري في الولايات المتحدة الأمريكية اقترحوا إنفاق ٣ في المائة من التمويل المخصص للمشروع على دراسة الآثار الاجتماعية والأخلاقية المترتبة على الأبحاث، مما يجعله أضخم برنامج بحثي في الأخلاق الحيوية في العالم. غير أن الاستجواب الحقيقي بشأن المشروع سيصدر عما سيتولد عنه من تنوع المشاركات الانعكاسية، والتي بدأت تظهر إلى الوجود فعلا.

وقد يبدو أن الأزمات المعنوية والأخلاقية التي يثيرها بحث علمي، مثل مشروع النمط الوراثي genotype البشرى، إنما صدرت فقط عن المجالات الجديدة التي فتحها. وربما يظهر لنا بعبارة أخرى أن الأخلاق لا تدخل إلا حين تتحلل الطبيعة وتفسد إزاء التدخل البشري. ذلك أن علينا في نهاية الأمر – وعلى الرغم من مظاهر اللبس المترتبة على تلك الكلمة الصغيرة ـ أن نتخذ قرارات وأن نبدي خيارات، حيث كانت الموضوعات في السابق مثبتة بقوة نظام طبيعي، وتند هذه القرارات باستمرار عن إطار «تقاني».

بيد أنني أريد أن أقترح نظرة مغايرة. إن المسائل الأخلاقية التي تواجهنا اليوم بشأن تحلل الطبيعة ترجع أصول نشأتها إلى ما مارسته الحداثة من قمع لقضايا وجودية. وها هي هذه القضايا تعود بكل قوتها وأصبح لزاما



علينا أن نتخذ قرارا بشأنها في سياق عالم الشك أو فقدان اليقين المصنوع. ومن ثم فإن التشوف للعودة إلى «الطبيعة» يكون من وجهة النظر هذه «حنينا صحيا»، مادام يلزمنا بمواجهة قضايا جمالية وقضايا تتعلق بالماضي واحترام مصادر الحياة البشرية وغير البشرية باعتبارها جميعا سواء. ولم يعد باستطاعتنا الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال التقليد - الذي نفهمه بطريقة تقليدية - ولكن نستطيع أن نسترشد بالتقليد في عمل ذلك. وإذا نظرنا إلى حالة التكاثر نجد أن موضوع الخلاف يدور حول إمكان إضفاء طابع أخلاقي إيجابي على الحياة. ويعلق على هذا المؤرخ الإخباري لمشروع الجينوم البشري فيقول عن حق:

«سيتكلف مشروع الجينوم البشري، حال اكتماله، أكثر من ٣ مليارات دولار، ويكون قد استثمر طاقات وعقول آلاف من أفضل العلماء الإبداعيين في العالم على مدى فترة تقارب العقدين... وسيكون بذلك قد وضع خارطة جينية كاملة عن البشرية، لا تكشف فقط عن الفوارق بين إنسان وآخر، بل تكشف أيضا عن أوجه التماثل العميقة والأساسية بين البشر، وبقية كائنات عالم الأحياء. وفي النهاية، وبعد كل هذا الجهد ـ وما يفرضه من تحديات ـ سيبدأ في إعادة تحديد رؤيتنا لقيمتنا الأخلاقية... وإن البشر لهم قيمة أخلاقية لا يمكن اختزالها» (٣٠).

وربما يكون مشروع الجينوم من الناحية التقانية أكثر طليعية من المجالات الأخرى لتقانة التكاثر، ولكنه يردنا إلى القضايا نفسها التي تثيرها هذه المجالات.

لنتأمل ـ على سبيل المثال ـ الخلافات الدائرة بشأن الإجهاض، إذ يكاد يكون اليأس هو رد الفعل إزاء الجدل الدائر بشأن الإجهاض: فكيف يمكن للأطراف المتحاربة أن تصل إلى اتفاق؟ ولكن يمكن النظر إلى الجدل إجمالا باعتباره جهدا يستكشف بنجاح مشكلات قيمة الحياة البشرية. ونعرف أن قضية الإجهاض تستثير أنواعا معينة من النزعات الأصولية. ولكنها في الوقت ذاته ربما تهدم أخرى. وإذا كان رونالد دواركين Ronald Dworkin على صواب في تحليله للقضية، فإن كلا الفريقين الرئيسيين في الجدل الدائر يتقاسمان التزاما مشتركا، واضطرا بالفعل إلى التصريح بالتزامهما قدسية الحياة البشرية أو عدم قابلية انتهاكها (٣١). ويحاول أن يبين لنا كذلك إمكان انتشار مثل هذا المبدأ ليشمل أنشطة أخرى غير بشرية، يتضمن تكاثرها

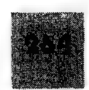
استثمارا في مجال الإبداع. إن كل حالة إجهاض مسألة تدعو للأسف لأنها تحول دون اكتمال الطاقة الكامنة لإبداع الجنين. وعلى رغم من أن الإجهاض حدث سيئ في جميع الأحوال، إلا أنه يمكن أن يكون في مرحلته المبكرة حدثا له ما يبرره في حالات معينة، كأن يسبب أذى كبيرا يصيب الأم إذا ما اكتمل الحمل. إن القيمة ليست في الحياة أيا كانت، بل في نوع الحياة التي يمكن أن يحياها الفرد.

وطبعي أن الحجج التي ساقها دواركين لن تقضي على الصدامات بشأن الإجهاض. بيد أن مناقشته للموضوع توحي بأن السبب الذي من أجله أضحت القضية محور اهتمام بالغ اليوم هو تحديد أن حرمة الحياة البشرية وقداستها ظهرتا في صورة مطلب لقيمة كونية، التي تمثل بذلك النقيض التام للتعددية كقيمة تعسفية. إن من يعتقدون بأن الإجهاض خطأ في جميع الظروف والملابسات لا يمكنهم، بحكم هذا التعريف، أن يتفقوا مع خصومهم الداعين إلى حرية الإجهاض. ولكن هذا الجدل علامة واضحة في الحقيقة على وضع كوكبي يرى مطالب الحياة والوفاء بتحقيق الطاقات الكامنة للبشر مسلمات بدهية. وهذه الحال يقين جديد تماما.

نظام المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر

الوعي بقداسة الحياة وعي بأهمية الاتصال الكوكبي: هذان هما قطبا سياسة الحياة اليوم، ومرتبطان ببعضهما. الوعي الكوكبي ـ أو ربما لنا أن نقول - الوعي بالمصالح المشتركة للبشرية في مجموعها يمثل الجانب الآخر لأشد «المساوئ» خطرا على الأفق البشري. وطبعي أن تطفر بغزارة هنا الصور والمجازات ابتداء من «الأرض سفينة فضاء» إلى «التقدم لصالح كوكب صغير»، من بين صور أخرى كثيرة. وثمة فكرة أكثر صقلا عن جايا (*)، أو العالم ككيان حي حيث الحواس والذكاء والذاكرة والقدرة على العمل عناصر متكافئة (٣٢). وإن ما يبدو في ظاهر الأمور أنه ينأى بنا عن البشر، كعناصر تفسد الوحدة الحيوية للطبيعة، إنما يدفعنا في الحقيقة نحوهم. وتمثل المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر الجانب السلبي لحالة التكافل البشري الآخذة سريعا في الظهور.

(*) جايا: ربة الأرض في الأساطير اليونانية القديمة. وهنا إشارة إلى الأرض البكر التي تفسدها أنشطة البشر (المترجم).



وتشغل المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر فئة خاصة بها، كما سبق أن أكدت، وتتحدد فقط في ضوء نطاقها المطلق. ولا ريب في أن النطاق الخاص يضفي على الأخطار وصفا مميزا لظاهراتها. وعلى الرغم من أن هذه المخاطر بعيدة عن أي شخص وتبدو في ظاهرها غير متأثرة بأي شئ يمكن أن يعمله المرء، إلا أنها تؤثر بقوة في وعي الناس وعلى نحو أقوى من الأخطار الأخرى. وسبب ذلك أن لا مفر منها. والملاحظ أن هذه المخاطر عصية، أكثر من أي أخطار أخرى، على الاختبار وفقا للتدابير المألوفة في العلم. ويشتمل تشخيصها على عنصر مناهض للواقع وكذلك الحال بالنسبة لأي علاج يُستخدم في محاولة للتصدي لها. وثمة شعور بأنه إذا ما أفادت هذه العلاجات فإننا لن نعرف أبدا ما إذا كانت المزاعم التشخيصية الأصلية صوابا أم خطأ.

وخير مثال على هذا مسألة احترار كوكب الأرض. إن مسألة احترار الأرض، هل هي حقيقة واقعة أم لا، مسألة مدار خلاف ولجاج. ولعل أكثر مناهج العمل حصافة وحكمة - والذي يسلم دائما بضرورة اتخاذ الخطوات على مستوى الكوكب ضمانا لجدواها - يتمثل في اتخاذ تدابير وقائية. ويفترض هذا المنهج مقدما أن احترار كوكب الأرض حقيقة واقعة، وسوف تكون له عواقب ضارة. ولكن إذا تم إنجاز هذا التدبير فعلا فسوف يكون يسيرا أن نؤكد في ضوء الماضي أن هذا كان مجرد مظهر آخر من مظاهر الفزع، وأننا استنفدنا جهدا طائلا للا شيء.

ويمكن أن يصدق الشيء نفسه على وضع معاكس، حيث يقال إن أنماط خفض المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر إلى أدنى حد لها قد نجحت في هدفها. وهكذا أكد كثيرون أن الأسلحة النووية حافظت على السلم بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي خلال الحرب الباردة. ولكن قد يزعم ناقد آخر بوضوح أنه أمكن الحفاظ على السلم على الرغم من وجود الأسلحة النووية. ولربما كان بالإمكان أن يثبت خطأ نظرية الردع لولا أنه لم تتهيأ الظروف ليحكي أحد القصة على أي وجه من الوجوه.

ولا ريب في أن الوعي بالمخاطر ذات العواقب بالغة الأثر هو أحد العوامل التي تدعم الرغبة في العودة إلى أمن الطبيعة. ويشعر كثيرون أننا، كبشرية جمعية الطابع، تدخلنا على نحو خطر في الخصائص التجديدية للبيئة

الطبيعة والتي يجب أن يتهيأ لها إمكان استعادة صورتها الأصلية. ولكن، وكما هي الحال في أي مجال آخر، ثمة حلولا طبيعية قليلة، وميلا واضحا لتطبيع المشكلات الاجتماعية. ونظرا لافتقارنا إلى حدث ما يمثل قوة حفز، ليس من المتوقع لتكافلنا الكوكبي الذي اهتدينا إليه حديثا أن يتخلى عن إخضاع الطبيعة لحاجاتنا الاجتماعية، أيا كانت المسافة التي نضطلع بها في انسحاب منظم ـ نراه في واقع الأمر غير مجد على أية حال.

إن المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر تكشف بوضوح أكثر من أي خطر آخر، عن التباين بين الأخطار الخارجية والشك المصنوع. ولا ريب في أن الكوارث الطبيعية كانت دائما حدثا شائعا بدرجة أو بأخرى. ولا نزال نشهد الكثير من الكوارث الطبيعية – ولكن حلت محلها النكبات في الغالب خاصة داخل القطاعات المتقدمة من العالم – ويلوح نذير الخطر «الأسوأ سوف يقع». وتسقط النكبات الستار الذي يفصل المخاطر الخارجية عن الشك المصنوع. ويمكن لنا إجمالا أن نتنبأ بقدر معقول من الدقة بالنكبات من النوع الثانوي نسبيا وأن نقيِّم العواقب المرجحة. وغالبا ما تكون عواقبها قصيرة المدى ويمكن إدارتها. ومن ثم يمكن التلاؤم معها في ضوء محددات المخاطر الخارجية.

ولكن النكبات واسعة النطاق مسألة أخرى. إذ كلما كانت النكبات المحتملة أكبر وأضخم ذهب الأخصائيون الفنيون والسلطات الحاكمة إلى أنها «لا يمكن أن تقع». علاوة على هذا فإننا نظل أغلب الوقت لا ندري ما هو ذلك الذي «لا يمكن أن يقع» ـ وما أكثر العواقب التي لا نتكهن بها. أو لنقل بدلا من هذا إنها احتمالات منافية للواقع حيث لا يكشف الماضي إلا عن شواهد ضعيفة تدل عليها وهو ما يصدق على جميع الأخطار الماحقة التي تتهددنا.

إن النكبات، مثل انصهار محطة القوى النووية في تشيرنوبيل، تترتب عليها عواقب تأخذ في التكاثر والانتشار على نحو غير محدود في المستقبل. وهكذا الآن تتحول ردود أفعال خبراء الأمن هنا وفي غيرها من «لا يمكن أن يحدث» إلى «لا يمكن أن يقع هنا» (إلى أن يتصادف ويقع). ويرى الكثيرون أن حادث تشيرنوبيل «وقع هنا» ـ حتى ولو مضت سنوات طويلة قبل أن نعرف، إذا حدث وعرفنا، ما هي العواقب الحقيقية طويلة الأمد المترتبة على النكبة. وعلى الرغم من أن التسرب الإشعاعي أدى بالفعل إلى وفيات كثيرة، وعلى الرغم أيضا من أن أساليب حياة شعوب كثيرة، مثل «اللابيين»، وهم شعب من الرحل

في اسكندينافيا، قد تأثرت وأضيرت، وعلى الرغم، ثالثا، من ذبح الحيوانات وتدمير المحاصيل، على الرغم من هذا كله أمكن سريعا تسوية الوضع المترتب على حادث تشيرنوبيل، وأعلنت السلطات أن مستويات الإشعاع «آمنة» في أغلب أنحاء أوروبا. ولكن من يعرف معنى «الأمان» بالنسبة إلى أحداث ليس لها سوابق تاريخية؟

ليس بالإمكان الحد في سهولة ويسر، من حيث الزمان والمكان، من الآثار المترتبة على النكبات واسعة النطاق، هذا على عكس الحال بالنسبة للكوارث التي تقع على نطاق ضيق، وجميع الأخطار الطبيعية فيما عدا القليل منها. ويمكن أيضا ، من ناحية أخرى، المبالغة في الحديث عن الآثار البيئية المترتبة على مثل هذه النكبات. وهكذا قد يمثل بعضها سببا من أسباب الفزع، مثال ذلك بعض حالات انسكاب النفط التي أمكن إزالتها سريعا والتحكم في الآثار الجانبية المترتبة عنها، حتى إن كان ذلك ظاهريا. وحين تكون نذر الخطر أسبابا للفزع ليس إلا، فإن أولئك الذين يحدثوننا عن استمرار وجود الأخطار الكبرى سوف يستحقون أن نطلق عليهم وصف «تجار الدينونة». ولكن الأحداث المروعة، شأنها شأن «الأخطار الحقيقية» تدخل في صميم ظروف الشك المصنوع. المهم هنا أن الأخطار في مثل هذه الظروف لا تتعدى أننا لا نعرف مقدما إلى أي حد هي «حقيقية»، كما هي الحال بالنسبة للأخطار الخارجية، وسبب ذلك أنها تمثل أوضاعا قابلة لأن تتضمن عوامل لم تواجهنا من قبل.

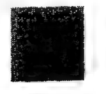
وفي يوليو عام ١٩٩٣، شهد نهر الميسيسيبي فيضانا عارما، وطغت مياهه على الجانبين وأغرقت مساحات واسعة في الولايات المتحدة، ابتداء من سان لويس وحتى أقصى الجنوب. ودمر الفيضان مساحة تقارب مساحة إنجلترا؛ واضطرت السلطات إلى إجلاء الآلاف من بيوتهم، ولقي أكثر من ثلاثين شخصا حتفهم، وبلغت تكاليف إصلاح الأضرار عشرة بلايين دولار، وعلق أحد المراقبين على الحدث قائلا: «إن نزوة من نزوات الطبيعة قهرت أغنى وأقوى أمة على الأرض وأصابتها بالوهن وردتها إلى وضع بلد من العالم الثالث... وتزاحمت في الذهن صور كوارث العالم الثالث: جسور تتحطم، ولاجئون يفرون حاملين ما استطاعوا من أمتعة لينجوا بأنفسهم، ورائحة النتن المنبعث من مياه الصرف والبالوعات تزكم الأنوف في كل مكان» [٢٣]. هل هي كارثة طبيعية مثل كوارث أخرى كثيرة وقعت في التاريخ؟ ربما ـ ولكن، مرة

أخرى، ربما لا. ويزعم البعض أن الفيضان حدث بسبب نظام السدود ومصدات العواصف والأسوار وقنوات الري، وهو النظام ذاته الذي شيد للتحكم في نزعة النهر إلى الفيضان متجاوزا ضفتيه، أو أن هذا النظام أدى - على الأقل - إلى أن أصبح الأمر أكثر سوءا. علاوة على هذا أن الأمطار الغزيرة سقطت في غير موسمها: إذ المعروف أن شهر يوليو هو عادة موسم حر شديد، بل وجفاف أيضا. ترى هل الأمطار نتيجة تغيرات في المناخ طرأت لسبب بشري؟ لا أحد على يقين من الإجابة.

إن المستوى الذي بلغه الفيضان غير مسبوق على الإطلاق، ولكن لو حدث وزعم شخص ما أن كارثة وشيكة الوقوع، وأن نظام الوقاية من الفيضان هو المسؤول، فإن مثل هذا الشخص سيتهمه الجميع بأنه مثير للشغب والفزع. ولكن لنفترض أن السلطات استمعت إلى هذا التحذير، فسوف تجري عملية تقوية للنظام بحيث يصمد ويحول دون الكارثة بسهولة. معنى هذا أن إثارة القلق في نفوس السلطات ربما كان هو الشرط لاتخاذ إجراء ما. ولكن نجاح التدابير في إنجاز الهدف ربما يجعلها تبدو أول الأمر كأنها غير ضرورية.

ونعرض هنا مبدأ عاما له تأثيره في الشك المصنوع، لنتأمل على سبيل المثال البرامج التعليمية التي أقرتها السلطات لمكافحة انتشار مرض الإيدز: لا أحد يعرف - حتى الآن على الأقل - ما إذا كان الإيدز مرضا ظهر نتيجة تطور طبيعي، أم أن أصول نشأته ترجع إلى جوانب غير محددة لم نكتشفها بعد في التقانة، أو تغييرات بيئية حدثت بسبب نشاط بشري. ليست لدينا سوابق تاريخية نرجع إليها للإفادة بها في محاولتنا الحد من انتشار المرض أو البحث عن علاج له. وتعتبر البرامج التعليمية هنا مهمة في هذا السياق، ذلك لأن الأسلوب الرئيسي للحد من انتشار الإيدز يتأتى من خلال حث وإقناع الناس بتغيير عاداتهم الجنسية.

وقد يكون ضروريا، لكي تنجح هذه البرامج، أن نؤكد بأقوى العبارات أن الإيدز سوف ينتشر سريعا ما لم تحدث التغيرات السلوكية الملائمة. وثمة إمكانيتان قائمتان تمثلان أساسا لكي يتحول أي تحذير له ما يبرره إلى فزع غير مسؤول واسع النطاق. إن المعرفة العلمية بشأن الإيدز لا تزال ضعيفة على الرغم من المبالغ الهائلة التي أنفقت على البحوث الخاصة به في كل أرجاء العالم. وربما يثبت في النهاية أن عوامل مؤثرة بذاتها تعوق انتشار



الإيدز إلى ما وراء نقطة معينة، أو أن يبين خطأ التفسيرات الراهنة لأسباب ظهوره أو انتقاله. ولكن تحذيرا له ما يبرره يمكن أن يصبح مع استقراء الماضي حالة من الفزع لا لشيء إلا لأنه يلقى استجابة. وربما يتضح في النهاية أن مدى الإصابة بمرض الإيدز أقل كثيرا مما هو شائع ـ ولكن نتيجة تغيرات في السلوك بناء على الالتزام بالبرامج المذكورة.

وقد تكشف المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر عن يوتوبيا، شأن «المساوئ» الأخرى للحداثة ـ وتحمل إحداها يقينا بعض جوانب الواقعية؛ إذ ليس من اليوتوبيا في شيء الحديث عن عالم يعود إلى «نظامه الطبيعي» الذي استردته البشرية، أو عالم حصر تطلعاته في نطاق الإذعان لنظام عضوي أكثر من أن ينصاع لذاته. إنها يوتوبيا التعاون الكوكبي الذي يعترف بالوحدة داخل التنوع البشري. وتبين لنا «المساوئ» ما يتعين علينا أن نحاول تجنبه ـ إنها يوتوبيات سلبية. بيد أنها تنطوي على سمة إيجابية. إن التعقيدات الانعكاسية للمخاطر ذات العواقب بالغة الأثر والتي أشرنا إليها توا تعني أن ليس باستطاعتنا حل المشكلات التي تواجهنا. وتؤكد لنا وتبالغ في تأكيدها للنتيجة من أن مشكلات الحضارة العلمية التقانية لا سبيل إلى حلها بالاكتفاء فقط بإضافة المزيد من العلم والتقانة.

البيئة ـ الشخصانية

قد يبدو التحول من المخاطر المعولمة إلى وضع الفرد نقلة شاذة، بيد أنها نقلة ملائمة تماما في عالم ترابطت فيه بقوة وعلى نحو وثيق التطورات الكوكبية والأفعال الفردية. وليس مجال النفس والبدن مجالا أقل أهمية، حيث تتضاءل الطبيعة. ولكن هنا أيضا، كما هي الحال غالبا في مجالات أخرى، تشابك وتداخل ما كنا نسميه الطبيعة مع التقليد.

ولم تكن النفس أبدا، بطبيعة الحال، معطى ثابتا على طريقة الطبيعة الخارجية. أن يكون للمرء نفس يعني أن يكون له وعي بالذات. وتعني هذه الحقيقة أن الأفراد في جميع الثقافات يصوغون بنشاط هوياتهم الذاتية. ولم يكن الجسد أبدا هو الآخر معطى خالصا. لقد اعتاد الناس دائما أن يزينوا ويدللوا (بل وأحيانا أن يبتروا) أجسادهم. وأخضع الصوفيون أبدانهم لجميع أنواع نظم التغذية التماسا لقيم مقدسة.

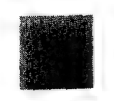


ولكن في مجتمع يتحلل من التقليد يصبح مطلب بناء ذات، باعتبارها عملية متصلة، أكثر ضرورة بإلحاح مما كان في السابق. ولم تعد نظم التغذية للجسم وسيلة للحفاظ على مثل عليا دينية، بل نراها تذيع وتنتشر لتشمل كل من يلتمس سبيلا لتنظيم مستقبل شخص في سياق نظام غذائي معين ومتاح استجابيا وفي سياق معارف طبية.

تطورت النفس قبلا في سياقات محلية للنشاط وفى علاقة بمعايير محددة وواضحة المعالم نسبيا لعضويتها ضمن الجماعة. وأن يكون للمرء «نفس» يعني أن يكون شخصا ذا نوعية خاصة. ولكن الآن أن «يكون للمرء نفس» يعني أن «يكتشف من هو هذا المرء» من خلال ما يفعله. ويعمل المشروع الاستجابي للنفس باطنيا في آن واحد كعملية تحرير وكمصدر لقلق شديد، ولكنه أيضا يعمل على مصالحة التوجه نحو التحكم والسيطرة الذي هو خاصية مميزة للحداثة. إن المرء لا يسعه أن «يصبح شخصا ما» من دون إعادة اكتشاف الحياة الأخلاقية، مهما كان الصدام غامضا أو مجزأ... أو ربما نضع الأمر على نحو معاكس، إذ من دون هذا التماس مع أخلاقيات الحياة الشخصية، تتجه حالة من الإكراه الهش لكي تتغلب وتسود ـ ويصبح هذا، يقينا، أمرا شائعا.

وأصبح لزاما على الجسد أن يتشكل استجابيا منذ أن ألغى النفوذ المشترك للعولمة والاستجابية قبوله للجسد كجزء من «المشهد» المحدد لحياة المرء. إذ إننا اليوم، في البلدان الغربية على الأقل، ملتزمون بنظام غذائي، وليس معنى هذا أن كلا منا يحاول أن يكون رشيقا، بل بمعنى أنه أصبح علينا أن نختار كيف وماذا نأكل. ولم تعد العمليات الطبيعية هي التي تحدد إنتاج المواد الغذائية. وأصبحت النظم الغذائية المحلية تعتمد أقل فأقل على ما ينبت أو ينتج محليا أو على العادات والأعراف المحلية. كذلك الحال بالنسبة إلى توافر المواد الغذائية لم يعد مرهونا بالمواسم أو بتقلبات المناخ بعد أن أصبح إنتاج وتوزيع الغذاء معولما. ولا يصدق هذا فقط على من هم أكثر غنى، وإنما قليلون هم المستثنون بعد أن أصبح القسط الأكبر من الغذاء يجري إنتاجه صناعيا.

والقول إن النفس والبدن لم يعودا «طبيعة»، يعني أن على الأفراد أن ينجزوا ظروف حياتهم في سياق الكثير من أشكال المعلومات الواردة والتي يتعين التعامل معها على نحو ما. إن العلاقة المركبة بين التحذيرات والإثارات



المروعة تصدق هنا مثلما تصدق في المجالات الأكثر اتساعا على صعيد الكوكب، وغالبا ما تسبق التحذيرات الصحية «الاختبارات الكاملة» للفروض العلمية، وعلى نقيض حكمة العلماء أنفسهم وما لها من أفضلية. وطبعي أن يتضح في نهاية الحدث أن بعض التحذيرات كانت استثارات مروعة ـ على الرغم من احتمال أن توضح الأبحاث التالية ضرورة الأخذ بعكس الأحكام السابقة. ويتعين على المدى الأطول أن نواجه ببسالة الأخطار التي كنا نعتقد أنها متأصلة في استهلاك المواد الغذائية، وما ينبع عن ذلك من التزام أساليب معينة في الحياة. وربما لا يعبأ الأفراد بذلك ـ على الأقل؛ لأن ما أشيع أنه صحي في وقت ما أصبح مشكوكا فيه بناء على أبحاث تالية. ومع ذلك فإن من المستحيل ألاّ نعبأ إلى حد ما بالتغيرات الطارئة على النظريات والمكتشفات العلمية وثيقة الصلة بمخاطر ومزايا الأطعمة وأساليب الحياة. وإن من يصر على التشبث بنظام غذائي محلي مألوف إنما يفعل ذلك، وهو يعلم أن بعض بنوده ربما تنطوي على أخطار صحية بذاتها. علاوة على هذا فإن التمسك بنظام غذائي مقرر سلفا، كما هي الحال عند التمسك بجوانب من التقليد والعرف، يمكن أن يأخذ في الغالب شكل محاولة متعمدة ومقصودة، وليس نهجا نابعا من سياق محلي له جوانبه «المحددة طبيعيا». ذلك لأن من المحتمل الحفاظ عليه على الرغم من تعارضه مع اتجاهات أخرى، ولأن المواد الغذائية المعنية وقد أصبحت حكرا على فئة بذاتها، لا يمكن الحصول عليها إلا بعد بذل جهد في سبيل ذلك.

والملاحظ أن مطلب «العودة إلى الطبيعة» يلقى آذانا صاغية من جميع الأطراف في مجال الرعاية الصحية، مثلما هي الحال في الكثير من المجالات الأخرى. ونشهد الآن محاولات للابتعاد عن الطرق الطبية الحديثة مقترنة بمحاولات إحياء الطب التقليدي واستبدال الأعشاب الطبية بالعقاقير المنتجة صناعيا. وليست الحركات الاجتماعية هي السبب الرئيسي وراء هذا الحدث، على الرغم من أنها هي والجماعات الإيكولوجية يؤكدون مرارا إيثارهم «العلاج بالأدوية الطبيعية» على الطب العلمي. وتبين أنه كلما وحيثما تبنى الأفراد نزعة شكية في نظرتهم إلى العلم، فإن هذه النزعة نشأت وترعرعت بسبب الطابع العام والخلافي المتزايد من المكتشفات العلمية، والذي أشرنا إليه من قبل.

لقد أصبح النموذج العلمي للرعاية الصحية تحت الحصار يقينا. ويرجع هذا جزئيا بسبب تراكم السلبيات بما في ذلك تكاليف الخدمات الصحية العامة التي تفوق طاقة الحكومات المالية. بيد أننا يمكن أن نتتبع خلف هذه العوامل تقييما جديدا للرابطة بين الصحة الإيجابية وتحول أساليب الحياة على المستويين المحلي والكوكبي. وتعج الساحة الآن بالحديث عن الأخطار الصحية الناجمة عن التغيرات البيئية سواء كانت أخطارا محتملة أو أخطارا مؤكدة وموثقة تماما. ويحتل تلوث الهواء درجة عالية، شأنه شأن أي متلازمة أعراض لمرض معروف، من حيث عدد المصابين به في العالم والذين يلقون حتفهم بسبب المضاعفات المرضية الناتجة عنه (٣٤). إن العوامل البيئية يمكن أن تكون ذات سطوة تماثل الأمراض الفتاكة الرئيسية من حيث أسباب الإصابة بها وكذلك مدى اتساع نطاقها.

ويمثل التسمم الإيكولوجي خطرا يمكن أن يؤثر على أي إنسان بغض النظر عن كيف وأين يعيش. وينجم عن الكيماويات التي نستخدمها عمدا في الزراعة أو في مجالات أخرى، أو نتيجة دخول الكيماويات البيئية على نحو غير مباشر من خلال عمليات التخلص من النفايات وكذلك البالوعات وغيرها من قنوات الصرف. ونظرا إلى أن التلوث شامل، فإن برامج التطهير المباشر ليست لها سوى قيمة هامشية. وفوق أن الكيماويات تنتشر داخل التربة وفي الماء وفي الجو. ويقال إن التسمم الإيكولوجي يشبه «المرء الذي تلتهمه ألف نملة. يستغرق ذلك منها وقتا، ولكن النمل في النهاية سيقضي عليه. إنه حالة تسمم بطيء الحركة». ونعود لنقول إن الأساليب التقليدية في تقييم المخاطر ومستويات الأمان ليس لها تأثير كبير في الظاهرة. كذلك معلوماتنا عن الآثار المتوقعة على المدى الطويل شحيحة للغاية. وتُجرى عادة دراسة كل عنصر كيميائي سام منفصلا عن غيره، وداخل ظروف المعمل وليس في الميدان. وطبعي أن مثل هذه الاختبارات لا يمكن إنجازها على أي قدر من الدقة الواقعية (ومعرفة الآثار على المدى القصير فقط) إلا إذا وجدنا بشرا يعيشون في بيئة بكر لم تمس، ونعرضهم للعنصر الكيميائي المحدد الذي نريد أن نستبين في ضوئه معيار الأمان، ولكن لم تعد هناك مثل هذه البيئة في أي مكان في العالم. وأشار البعض إلى أن النهج المعتاد في دراسة التسمم الإيكولوجي «يشبه نهج عالم

الحشرات، الذي يجري تقييما للألف نملة التي تلتهم إنسانا، عن طريق إصدار معايير خاصة بقرصات ثلاث منها مع افتراض التزامه الحذر إزاء هذه النملات الثلاث» (٣٥).

والتسمم الإيكولوجي، شأن «المساوئ» الأخرى التي كشف عنها التحديث الاستجابي الآني، له إيجابياته الخاصة أو يوتوبياته. إذا نظرنا إليه وفقا لعلاقة إيجابية، فإنه يفيد بأن رعاية البدن والنفس يمكن توحيدهما معا، بل ربما يجب توحيدهما ودمجهما مع برامج للتجديد البيئي. «كيف لنا أن نعيش مستقبلا؟» لم يعد بالإمكان الإجابة عن هذا السؤال في ضوء السيطرة على المخاطر الخارجية أو أن نعهد به إلى العناصر الباقية من التقليد. إن التصدي له بشجاعة يعني أن نحدد عن عمد وقصد، وبأسلوب عام صريح، كيف يمكن ربط الإصلاح الاجتماعي والبيئي بالسعي من أجل إنجاز قيم حياة إيجابية. وتركز سياسة الحياة هنا ـ حتما ـ على اهتمامات أخلاقية أساسية للغاية.. اهتمامات برزت على نحو مهم وواضح في تاريخ النزعة المحافظة، بينما تركتها أطر سياسية أخرى من دون أن تمسها على الإطلاق. إن النزعة المحافظة الفلسفية لم يساورها أدنى خوف في سبيل طرح أسئلة عن الحياة والتناهي والموت. وتضع «الوجود» على نحو ما تجلى في الرموز والممارسات التقليدية باعتباره «الأول والأسبق» على المعرفة أو السيطرة. ونستطيع أن نتبين الآن مدى صواب هذه النظرة، مع إقرارنا بأن النزعة المحافظة في نفسها وعن نفسها عاجزة عن التلاؤم مع مضامينها، حال مواجهتها بالعالم بعد التقليدي، حيث «الطبيعة» لم تعد «طبيعة» مثلما كانت.

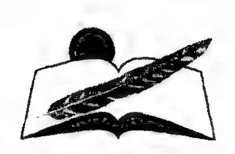
خاتمة

السياسة الإيكولوجية هي سياسة خسران ـ خسران الطبيعة وخسران التقليد ـ ولكنها أيضا سياسة استرجاع. لم يعد باستطاعتنا العودة إلى الطبيعة أو إلى التقليد، ولكننا على نحو فردي وكبشرية جمعية، بوسعنا أن نسعى لكي نضفي من جديد أخلاقا على حياتنا في سياق التسليم الإيجابي بالشك المصنوع. وإذا وضعنا الأمور على هذا النحو فلن يكون عسيرا أن نتبين لماذا أضحت الأزمة الإيكولوجية أساسية للغاية بالنسبة إلى أشكال التحديد

السياسي التي ناقشناها في هذا الكتاب. إنها تعبير مادي ملموس عن حدود الحداثة، ولم يعد بالإمكان بعد ذلك أن نفهم عملية إصلاح البيئة المدمرة، كغاية في ذاتها، أكثر من فهمنا لإصلاح الفقر.

الحياة من دون الطبيعة أو من دون التقليد، أو لكي نكون أكثر دقة، الحياة في وضع لن يتسنى لنا فيه إعادة بناء الطبيعة والتقليد إلا بأسلوب إيجابي فعال. وحياة كهذه ليست بحاجة إلى أن تقودنا إلى اليأس المعنوي الذي عبر عنه البعض من أهل اليمين الذين ظنوا أن الحقائق القديمة في طريقها إلى الاختفاء إلى الأبد. وليست في حاجة أيضا إلى أن تفضي بنا إلى «اللامبالاة» التي يؤثرها بعض أنصار ما بعد الحداثة. كذلك ليس ثمة تنافر حتمي بين السياسة الإيكولوجية الإيجابية والنزعة المساواتية ـ حيث نفهم المساواة على نحو تجديدي. إن الفرص والأزمات المختلفة التي يفرضها تحلل الطبيعة إذا نظرنا إليها وفقا للدلالة الإيجابية، كما سوف أقترح في الباب الختامي، تكشف عن قيم كلية عامة لنا في عالم أضحى فيه التكافل البشري بعيد المدى وموحدا. وهذه هي، تحديدا، القيم التي تصوغ إطارا شاملا لمفاهيم الرفاه الإيجابي. إننا لكي ننأى بعيدا عن النزعة الإنتاجية، كما حاولت أن أوضح، فإن هذا يعني ضمنا استعادة القيم الإيجابية للحياة من الطبيعة، أو ما كانت عليه الطبيعة في العادة، ملتزمين بتوجيه أفكار الاستقلال الذاتي والتضامن والتماس السعادة.

إن خطر نشوب حرب واسعة النطاق هو الخطر الأكبر الذي لا نجد ما يهددنا أكثر منه، بين المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر التي تواجهنا الآن. الحرب الباردة آخذة في التراجع كذكرى من الماضي. ولكن هل معنى هذا أن العالم الآن أقل تعرضا للخطر عما كان من قبل؟ كيف يتعين علينا أن نسعى للحد من العنف في عالم يسوده الشك المصنوع؟ هذان سؤالان سوف أحاول الإجابة عنهما في الباب التالي.



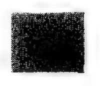
٩ النظرية السياسية ومشكلة العنف

تمثل مشكلة إدارة العنف أو الحد منه واحدة من أصعب المشكلات وأكثرها إلحاحا في الشؤون البشرية. ولكن اليسار والنظرية السياسية الليبرالية نادرا ما تناولاها من بعيد أو قريب. وكم من الكتابات التي سطرها المفكرون للحديث عن الأصول التي نشأت عنها الحرب وعن إمكان السلم. ولكن ظل الجزء الأكبر من هذه الأدبيات لا تربطه أي علاقة بالنظريات التي تحدثنا عن التكوين الداخلي للمجتمعات والحكومات، إذ شغلها أساسا سلوك الدول/الأمم على الساحة الدولية.

وغالبا ما تبنى الفكر السياسي اليساري مسألة العنف الثوري، وناقشها في اقتران بالعنف القمعي من جانب الدولة. ولكن افترض اليساريون في الغالب الأعم أن العنف لن يمثل مشكلة داخل مجتمع اشتراكي، ومن ثم لم يفكروا كثيرا لبيان كيف يمكن للعلاقات الاجتماعية أن تبرأ منه. كذلك الحال بالنسبة

«التغيرات التي تعمل على خفض احتمالات نشوب الحروب بين الدول ربما تزيد من فرص المواجهات العسكرية الإقليمية».

المؤلف



لغالبية ضروب التفكير الليبرالي لم يختلف عن ذلك في نهاية الأمر؛ لأن الفكر السياسي الليبرالي مبني على أساس فكرة العقد، والعقد في جوهره إنجاز سلمي للتبادل.

وأولى المحافظون على اختلاف مشاربهم اهتماما أكبر لدور العنف، خاصة دور الحرب، في الحياة الاجتماعية. والملاحظ أن بعض صيغ الفكر المحافظ مجدت في الحقيقة الحرب والقيم الحربية، بيد أن الشيء الذي لم يفعله تقريبا الفلاسفة المحافظون هو كيف يمكن تجاوز الحرب والعنف، وسبب ذلك أن المحافظين كانوا أميل إلى الاعتقاد بأن الحرب والعنف متأصلان في الطبيعة البشرية.

وهناك بطبيعة الحال سياقات عديدة يبرز فيها العنف مهيمنا على الحياة الاجتماعية البشرية، ويكاد يكون في ارتباط دائم بهياكل السلطة. ويقول كلاوزيفتش : يحتل العنف عادة الطرف المقابل للاقتناع. إنه وسيلة من بين وسائل أخرى يستعين بها الأفراد أو الجماعات أو الدول لفرض إرادتهم على الآخرين، ولن أحاول هنا مناقشة أصول أو طبيعة العنف بعامة، ولن أبحث مسألة العنف والجريمة من حيث هما، إنما سوف أقتصر على القضيتين التاليتين ـ وإن كانت كل منهما ضخمة بما فيه الكفاية ـ ونبدأ بالسؤال من وجهة نظر الواقعية الطوباوية: هل من المجدي افتراض أن دور الحرب ربما يقل ويتضاءل، ومن ثم نسأل كيف يتسنى لنا المضي بهذه العملية شوطا أبعد؟ ما الذي يمكن عمله للحد من انتشار العنف الجنسي؟ وكيف لنا أن نتصدى للعنف الذي ينشأ ويتطور على أساس الفوارق الإثنية أو الثقافية؟ قد تبدو هذه المسائل في ظاهرها غير مترابطة، ولكن إذا نظرنا إليها في ضوء التحولات الاجتماعية التي ناقشناها قبل ذلك على صفحات الكتاب سيبين لنا أن ثمة روابط واضحة موجودة تجمع بينها. وهذا ما سوف أحاول توضيحه.

أسلم بداية بأن كلا من هذه الأسئلة يثير مشكلات تتعلق بالتهدئة وإحلال السلم، وهو ما أعتبره بندا مهما في خطة عمل السياسة الراديكالية، شأن أي قضية من القضايا التي ناقشتها قبل ذلك. إذ حتى مع القول بتراجع الحرب الباردة، بحيث أصبحت في عداد الماضي، فإن خطر النزاع النووي وغير ذلك من ضروب العنف المسلح سيظل ماثلا على مدى مستقبل غير محدد. كذلك فإن العنف والتهديد بالعنف في الحياة الاجتماعية يمكن أن يدمرا أو يعوقا حياة الملايين.



ونحن هنا بصدد شروط عديدة. ثمة مجالات، وبعضها مجالات غاية في الأهمية، يكون استخدام العنف فيها ضروريا لإنجاز أهداف اجتماعية منشودة على نطاق واسع. معنى هذا أن عملية التهدئة وإحلال السلم تفترض، هي ذاتها، سيطرة على وسائل العنف من قبل السلطات الشرعية. وأحسب أن بالإمكان التسليم بذلك على الرغم من أن جميع أشكال العنف يتعين الحد منها إلى أقل قدر ممكن، وبأسرع ما يمكن سواء أكان عنفا مشروعا أم غير مشروع. بعبارة أخرى ينبغي ألا نساوي بين ميل السلطات الحاكمة إلى ضمان احتكارها لوسائل السيطرة على العنف وتزايد اللجوء إلى العنف.

وحدث أحيانا أن حُدِّد معنى «العنف» بطريقة فضفاضة للغاية، مثال ذلك أن جوهان جالتونج Johan Galtung يدافع عن «مفهوم واسع للعنف» بحيث يمكن أن يتضمن مجموعة كبيرة من الشروط التي تعوق تطور فرص حياة الأفراد. فالعنف عنده هو أي حاجز يحول دون تحقق الممكن، حيث يكون هذا الحاجز اجتماعيا وليس طبيعيا «إذا كان الناس يتضورون جوعا، ولا سبيل إلى تجنب هذه الحال موضوعيا، يغدو العنف لازما...» [1] ويحدثنا بيير بورديو Pierre Bourdieu عن فكرة «العنف الرمزي»، ويهدف إلى تطبيق مفهوم العنف على مجموعة واسعة ومتنوعة من صور القهر الذي قد يعانيه الناس، ثم يربطه بمعايير عامة عن العدالة الاجتماعية، لكن المشكلة بالنسبة إلى هذه الأفكار أنها تجعل من ظاهرة قائمة وواسعة الانتشار ظاهرة أبدية. معنى هذا أن ما هو خاص ومميز للعنف كما نفهمه عادة ـ أي استخدام القوة لإيذاء آخر بدنيا ـ يغيب عن الأنظار. لهذا سأفهم العنف حسب هذا المعنى الصريح المباشر والاصطلاحي.

الدولة وإحلال السلم

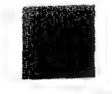
حري أن نفهم التهدئة أو إحلال السلم من حيث علاقته بالتطور طويل المدى للمؤسسات الحديثة والدولة الحديثة. إن العنف والدولة، كما حاول دائما أن يؤكد مفكرو اليمين، مترابطان معا برباط وثيق، فالدولة أداة الحرب الأولى. ولكن الدولة قبل الحديثة اختلفت بشكل أساسي عن الدول/الأمم من حيث مدى انتشار العنف، إذ لم يكن المركز السياسي في الدولة قبل الحديثة قادرا أبدا على استدامة احتكار كامل لوسائل العنف. وكان الشائع دائما

اللصوصية، وقطع الطرق والقرصنة والعداوات الدموية. واحتفظ كبار القادة العسكريين المحليين في أغلب الدول بقدر كبير من السلطة العسكرية المستقلة. علاوة على هذا، كانت قوة المركز السياسي تعتمد بشكل شبه مباشر على التهديد بالعنف. وتميز طابع الدول قبل الحديثة بأنه طابع مؤلف من قطاعات، ولم يكن المركز عادة يملك وسيلة لفرض الطاعة على رعاياه في القطاعات النائية عند الأطراف إلا عن طريق استعراض القوة. وعلى الرغم من أن الكثير من نظم الحكم السياسية قبل الحديثة اعتادت إظهار طابعها الاستبدادي والمتعطش للدم، إلا أن مستوى سلطانها الموضوعي في العلاقات الاجتماعية اليومية كان منخفضا نسبيا.

وأصبحت الدول/الأمم سلطات ذات سيادة نتيجة عدد من العوامل، من بينها- بوجه خاص - تقدم الاتصالات وآليات الإشراف والمراقبة المكثفة، واستطاع جهاز الحكم أن يحقق لنفسه سيطرة إدارية على رعاياه تفوق كثيرا ما كان في السابق. وتوخيا للإيجاز والتبسيط نقول: تمثلت النتيجة في انتشار وتعميم عملية إحلال السلم في الداخل، وهو ما تحقق في غالبية الأمم - الأمم الكلاسيكية - وأعني بها الدول/الأمم التي نشأت ابتداء من القرن الثامن عشر فصاعدا في أوروبا والولايات المتحدة (٢).

وطبعي أن إحلال السلم لا يعني اختفاء العنف داخل الدول، ويتسق هذا تماما مع شن الحروب على الساحة الدولية، وتشير العبارة هنا في هذا السياق إلى نجاح السلطات السياسية داخل الدول في احتكار وسائل العنف بدرجة ما، وتواكبت عملية إحلال السلم داخليا مع عملية تشكيل مهنة أداء الخدمة العسكرية، وتوجيه النظر إلى خارج البلاد نحو الدول الأخرى بدلا من الانشغال بحفظ النظام الاجتماعي الداخلي، وتلاقي تطور الرأسمالية والديموقراطية البرلمانية مع نشوء منظومات القانون المركزي. وكان لهذا التلاقي دور رئيسي في «بزوغ» العنف من بين آليات الحكم المباشرة.

وعلى الرغم من أن عمليات إحلال السلم داخليا في الدول/الأمم وفي مجتمعات ما قبل الاستعمار أثبتت أنها أصعب كثيرا مما هي الحال في الدول/الأمم الكلاسيكية، إلا أنها مضت شوطا أبعد بالمقارنة بالدول قبل الحديثة. إذ أصبحت الحرب الأهلية الآن واقعا شاذا على وجه الخصوص في أغلب الدول في جميع أرجاء العالم، خاصة في الأقاليم المتقدمة اقتصاديا.



هذا على عكس الوضع في الأشكال الباكرة للدول، إذ كانت الحرب الأهلية شبه قاعدة عامة. وشهدت هذه الدول مرارا، وعلى آماد طويلة، صراعا على السلطة تشنه فرق مسلحة ضد النظم الحاكمة.

وكانت حقبة السلم الداخلي هي أيضا حقبة التصنيع للحرب داخل الدولة، وتغيرت طبيعة الحروب بعد أن أصبحت صناعة الأسلحة صناعة آلية والإنتاج بالجملة. وهكذا حطمت عملية تصنيع الحرب أحد وجهي النزعة العسكرية وأبقت على الوجه الآخر؛ إذ انحسرت تماما «قيم المحارب» التي احتفظت بها القطاعات الأرستقراطية في المجتمعات زمنا طويلا. ولم تعد الحرب مناسبة للاستعراض وممارسة طقوس، وتوارت الملابس زاهية الألوان التي اعتاد المحاربون والجيوش التقليدية ارتداءها وحلت محلها أزياء رصينة موحدة للتمويه. واتخذت النزعة العسكرية صورة مغايرة تتمثل في الإعجاب بالبسالة وروح التضامن الجمعي والنظام العسكري. ويمكن القول إن النزعة العسكرية أضحت أكثر شيوعا من ذي قبل إذا نظرنا إليها بمعنى ذيوع الدعم للمبادئ والأفكار العسكرية داخل المجتمع الأم، وأيضا استعداد المدنيين لدعم الحرب كعمل جماعي إذا اقتضت الحاجة.

ولكن يمكن القول إنه مع المزيد من تطور التصنيع الحربي، خاصة مع اختراع السلاح النووي بدأت هذه العمليات تأخذ وجهة نظر معاكسة على نحو جذري. والمعروف أن وجود ترسانات ضخمة من الأسلحة النووية أيام الحرب الباردة شكل جزءا من الخبرة (البعيدة) لدى كل إنسان ـ التهديد الأخطر من بين جميع المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر. وانقلبت في الوقت ذاته فرضية كلاوزيفتش إلى نقيضها. إذ على الرغم من أن الحروب الصغيرة اشتعلت في صورة حروب بالوكالة في أنحاء كثيرة إلا أن المواجهة النووية بدت أمرا «لا يمكن تصوره أو التفكير فيه» بسبب عواقبها المدمرة. ولم تعد الحرب هي الملاذ حين تفشل الدبلوماسية. وأصبح لزاما على الدبلوماسية أن تتخذ تجنب الحرب على نطاق واسع هدفا لها. وانطلاقا من هذه النظرة فصاعدا يمكن القول إن النزعة العسكرية بدأت طريق الانحسار.

وظهر ما يسميه مارتن شو Martin Show «مجتمع ما بعد العسكرية». ويمثل هذا يقينا أمرا مهما لأي برنامج للسياسة الراديكالية اليوم (٢). ويستجيب مجتمع ما بعد العسكرية للوضع الكوكبي المتغير بعد الحرب

الباردة، ولكنه أيضا يؤدي إلى ظهور اتجاهات بعيدة المدى داخل المجتمعات المتقدمة. ويؤكد شو أن النزعة العسكرية بدأت تتناقص داخل بلدان كثيرة عبر العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. إذ أنها ظهرت كنتيجة لنظام الدولة الذي مزج بين إحلال السلم داخليا والاستعداد خارجيا للحرب. وترتكز إلى خلفية مؤسسية من الدولة ذات السيادة والأمة المسلحة والتجنيد الإلزامي العام (للذكور). وتمثل النزعة العسكرية، حسب المعنى الاصطلاحي لها المستخدم في هذا الكتاب، خاصية التحديث البسيط. وتقوضها التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الراهنة.

وتميزت النزعة العسكرية بهذا المعنى بخاصية المنظومات الآمرة التراتبية والتي تعمل على نطاق واسع. وتوازي هذه الخاصية بيروقراطية الدولة والبيروقراطية الصناعية. وكثيرا ما أشار البعض إلى وجود رابطة مباشرة بين النزعة العسكرية والتطور الباكر لكل من الديموقراطية ودولة الرفاه. وصيغت حقوق المواطنية في سياق التعبئة العامة للحرب. وانحسرت النزعة العسكرية كنتيجة لاتجاهات عديدة: تحول، وأحيانا تناقض، الاستقلال الذاتي للدول/الأمم الكلاسيكية، وكذا اختفاء الأعداء الخارجيين المحددين الواضحين. ثم ضعف نفوذ النزعة القومية الكلاسيكية وصعود النزعات القومية الفرعية داخل الدولة. وأخيرا الانتهاء العملي للحرب واسعة النطاق، إذ أصبحت واقعا باليا.

هل لنا أن نرى أن هذه العمليات، بقدر ما تحقق لها حتى الآن من استدامة أو تسارع، سوف تفضي إلى خفض دور العنف العسكري لحسم النزاعات؟ هل يوجد الآن امتداد لإحلال السلم الداخلي ليدخل نطاق المجالات الخارجية؟

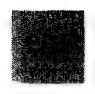
يمكن أن نوافق في حذر على هذين السؤالين. إن مجتمع ما بعد العسكرية ليس بالمجتمع الذي زايله تماما خطر العنف العسكري واسع النطاق خاصة في ضوء الفوارق الاقتصادية داخل النظام الكوكبي. إذ من المرجح أن تطرد قوة المنافسات الجيوسياسية، وتظل الحرب المدمرة محتملة في كثير من أنحاء العالم. ومع هذا لن يكون النظام بعد العسكري أكثر ممانعة للتعبئة العامة لأغراض عسكرية قياسا لما هو مألوف. وربما تظل قوات مسلحة أصغر حجما وأكثر «تحضرا» تملك قوة تدميرية ضخمة. ولكن يبدو من المرجح أن

القوات المسلحة ستظل وظيفيا أكثر استقلالا مما كانت في السابق عن الجماعات الأخرى. أما ما يمكن أن ينتهي هو الاحتمال المتوقع الذي كان له تأثيره على حياة أجيال الشباب، وهو إمكان أو احتمال تورطهم في حرب.

ولا أعتزم أن أتابع هنا مسألة شائكة حول كيف سيحافظ العالم على النظام والأمن داخل المجتمعات إذا حدث وأدى المجتمع بعد العسكري - مقترنا باتجاهات أخرى - إلى خفض النزوع إلى شن حرب واسعة النطاق. وليس من المرجح أن يؤدي إحلال السلم على النطاق الكوكبي إلى إعادة إنتاج العمليات المتضمنة في إحلال السلم داخل الدول. بيد أنني سأبحث فقط المعاني المتضمنة لميزات النزعة الكوزموبوليتانية التي ناقشتها قبل ذلك.

إن دعم وتعزيز مجتمع ما بعد العسكرية يعني تعميم الاتجاه الذي يرى أن العنف سيكون، أو يجب أن يكون، له دور أقل في حسم التوترات والمشكلات الدولية. وسوف يعنى الجانب الإيجابي النشط من المواطنة الإقرار بالتزام نحو غرس قيم السلم دون قيم الحرب، لتكون أساسا يرتكز عليه نظام الحكم الديموقراطي.

والمعروف أن حركات السلام أدت دورا مهما في تحقيق تحولات في الوعي الاجتماعي - في الشرق والغرب - وأسهم هذا الدور في إنهاء الحرب الباردة. وكانت حركات السلام، شأن الحركات الإيكولوجية يحركها - أولا وقبل كل شيء - الوعي بالمخاطر ذات العواقب بالغة الأثر، لذلك كانت في الأساس حركات القضية الواحدة. واتجهت إلى الحرب الباردة، ولكنها بعد انتهاء الحرب الباردة إما أنها تلاشت أو غيرت صورتها. وتوقفت تقريبا عمليات التعبئة الجماهيرية التي دأبت عليها هذه الحركات، وليس من المرجح أن تنبعث في المستقبل القريب. ترى كيف يمكن التعبئة من أجل السلم داخل مجتمع بلا أعداء ولكن توجد به أخطار حربية حقيقية كثيرة؟ وهكذا أصبحت حركات السلام منظمات سلام، ولا يزال أمامها الكثير من المهام المحددة. وتستطيع العمل من أجل الارتفاع بوعي المواطنين والحكومات فيما يتعلق بأخطار الانتشار النووي. ويمكنها كذلك أن تبقي على الجدل الدائر بشأن القوة النووية لضمان اطراده حيا، خاصة ما يتعلق منه بالإنتاج السياسي للسلاح.



بيد أن العامل الأهم والوحيد هنا هو العلاقة المتغيرة بين حركات السلام ومصالح الحكومات داخل نظام عسكري بازغ. إن الدول التي لا أعداء لها، والتي أضحت، في اقتران بذلك، تشهد انحسارا وخفضا للنزعة العسكرية تواجه مواقف مختلفة سواء عن فترة الحرب الباردة أو عن عصر منظومات التحالف العسكري القديمة والتطاحن القومي. وعلى الرغم من احتمال بقاء النزاعات على الحدود، واحتمال وقوع غزوات بين حين وآخر، إلا أن غالبية الدول لم يعد لديها أي حافز نحو شن حرب عدوانية. وهنا، في مثل هذه الظروف، يأخذ السلم مدلولات مغايرة عن السابق، حيث كان السلم يعنى انتفاء الحروب داخل نظام الدولة/الأمة التي كانت الحرب ظاهرة لازمة لها. ولن يكون ثمة سبب يحول دونهم والعمل في توافق متبادل بدلا من التعارض.

الذكورة والحرب

انصب اهتمامنا حتى الآن على القيم والمسؤوليات المدنية. والسؤال بعد ذلك ماذا عسانا أن نقول ـ بشأن حقيقة تقرر أن انتشار العنف العسكري كان دائما وأبدا شأنا ذكوريا متعمدا؟ وكشف الكتاب المعنيون بالحركة النسائية عن وجود روابط مباشرة بين الذكورة والحرب: فالحرب تعبير عياني عن العدوانية الذكورية. ويقال إن الفضائل المدنية التي من شأنها أن تدعم السلم دون الحرب هي الفضائل المقترنة على نحو مميز وخاص بأنشطة وقيم المرأة. ولكن التعبير عن هذه الفرضية بالصورة المذكورة غير مستساغ إلى حد ما، ذلك أن الحرب ليست توسيعا لعدوانية عامة، بل مقترنة بظهور الدولة. وإذا كان من المحتمل أن نجد بعض الرجال يستسيغون الحرب بجدية ونشاط، إلا أن الغالبية منهم ليسوا كذلك (٤).

وليس بالإمكان بطبيعة الحال أن ننكر وجود علاقة بين الحرب والقوة العسكرية وبين الذكورة. وربما يكون ضروريا في العادة غرس عقيدة حرب في أذهان الرجال لكي يخوضوا الحرب. ولكن الحرب والقوة المسلحة صاغا جزءا من روح الذكورة ـ أو الذكوريات ـ بصورة عميقة الجذور. ويصدق هذا بوجه خاص على الأرستقراطيات المحاربة: إذ كان شن الحروب موضع تمجيد باعتبارها أسمى القيم. ولكن مع انحسار أخلاقيات الحرب لم يعد العنف العسكري يبدو على نطاق واسع في صورة الاختبار الأهم للتعبير عن البطولة

والشـرف والمغـامـرة، على الرغم من أن بعض تيـارات من النزعـة المحـافظة القديمة ما فتئوا يظنون أن هذا الوضع ربما يعود إلى سابق العهد. وظلت البسالة قيمة مهيمنة في الأوساط العسكرية خاصة بين صفوف الضباط. ولكن تحول القوات المسلحة إلى مهنة فصل المثل العليا العسكرية عن الخبرة المحددة لبقية السكان الذكور، وأصبحت الخدمة في الجيش بدلا من ذلك جزءا من روح الذكورة وقد تحولت في صورة جديدة للنفع والحماية. واقترنت الذكورة بالالتزام بالعمل، وأصبح القيام بدور الجندي حال الاستدعاء لذلك جزءا معبرا عن الشهامة الذكرية في النطاق العام.

والملاحظ داخل مجتمع ما بعد العسكرية أن هناك شدا وجذبا بين تحلل المثل العليا للذكورة بمعانيها المختلفة سالفة الذكر وبين دخول المرأة ساحة النشاط العام. وها هي المرأة تشارك في القوات المسلحة بأعداد متزايدة. وقبلت قطاعات كبيرة منهن المعايير العسكرية المعمول بها، ويطالبن بإلحاح من أجل المشاركة الكاملة، أي إنهن يتوقعن الحصول على الحقوق كاملة للنضال العسكري مع الرجال سواء بسواء. ونلحظ في الوقت ذاته أن قيم الذكورة التي تواكبت مع النزعة العسكرية آخذة في التآكل، أو أصابها الالتباس نتيجة ما تحقق من تقدم في المساواة بين الجنسين، وازدياد الاستجابية الاجتماعية. وهذا هو السياق الذي يتعين أن ندرس فيه فكرة الحرب ضد المرأة والتي استحدثتها وطورتها بجرأة مارلين فرنش، وتفسر لنا فرنش وجهة نظرها قائلة: إن هذه الحرب ظاهرة بعيدة المدى، يرجع تاريخها ربما إلى الأصول الأولى لنشأة الحضارة. وتقول منذ ما يقرب من ستة آلاف سنة مضت اعتاد البشر الحياة ضمن جماعات تعاونية صغيرة حيث كانت مكانة وسلطة المرأة إما مساوية أو أسمى من مكانة وسلطة الرجل. ومع تشكل أول دول في التاريخ بدأ استعباد المرأة وأخضعها الرجل لسلطانه ـ وظل الوضع على هذه الحال إلى أن حلت الحداثة لتزيد الوضع سوءا على سوء:

«الرجال يشنون حربا لا تهدأ ضد المرأة في الحياة الشخصية والعامة، وفي المطبخ، وفي غرف النوم، وفي قاعات البرلمان... يبدأ الرجل في قمع الأنثى مع الميلاد: والذي يتغير فقط هو الأسلوب المتبع داخل المجتمع. يوعزون بإجهاض الطفلة الأنثى على أساس انتقائي، ويغفلون البنات الصغيرات، أو يعانين من قلة الغذاء، أو الختان، أو الاغتصاب، أو التحرش

ن جنسيا... وطبعي أن مناخ العنف ضد المرأة يؤذي النساء جميعا. أن يكون
'نسان أنثى يعنى أن يمشي خائفا هنا أو هناك... النساء يعانين الخوف في
الم يكاد نصف سكانه يتخفى وراء قناع المفترس الضاري بحيث لا يجدن
ملما واحدا - العمر أو اللباس أو اللون - يميز رجلا يعتزم إيذاء امرأة من
خر لا يضمر هذه النية» (٥).

إن الحرب ضد المرأة، كما تصفها فرنش: «واسعة الانتشار في الحقيقة.
شتمل على جميع نظم التمييز التي عرفها المجتمع الأبوي ضد المرأة وتعبر
ها. وينبع العنف الذكرى أو الحرب البدنية ضد المرأة، من هياكل أوسع عن
لا مساواة. وتشكل مظاهر القسوة البدنية ضد المرأة والاغتصاب وجرائم
جنس تعبيرا ماديا عن نظام هيمنة أكبر. وتشير قائلة إن جانبا كبيرا من
ف الذكر ضد الذكر هو ضرب من التسامي في العنف الذي كان متوقعا،
لا ذلك، أن ينصب على المرأة: «إذ حين لا تكون المرأة متاحة يتجه الرجل إلى
ور آخرين ليكونوا البديل عن المرأة موضوعا للعنف والعدوان» (٦).

أحسب أن بوسع المرء في الواقع أن يوافق على أن ثمة حربا يشنها
جال، أو بعضهم، ضد المرأة اليوم، ولكن ليست بالصورة التي وصفتها
نش. إن الحرب حالة استثنائية وليست دائمة، ولن يكون لها دلالة كبيرة إلا
ى نحو مجازى عند الحديث عن حرب دامت آلاف السنين. علاوة على هذا
تقر التحليل إلى بيان الوضع الذي استجد اليوم. حقا امتد النظام
جتماعي الأبوي آلاف السنين، ولكن ظروفه أضحت موضع تفنيد ورفض،
كاد تكون انهارت تماما. والمعروف أن النظام الاجتماعي الأبوي ظل مقبولا
، كلا الجنسين على مدى مسار التاريخ البشري. وربما شهد التاريخ على
إحل أطوار من الاحتجاج الجمعي للمرأة ضد سيادة الذكر. ولكن السجل
اريخي لا يزخر بالكثير من هذه الأحداث على نحو ما سجل صورا أخرى
، الثورات والتمرد مثل ثورات الفلاحين.

ولم يبق النظام الاجتماعي الأبوي ويدوم بسبب استخدام العنف كسبب
سي شأن منظومات القوة الأخرى. إن سلطان الرجل على المرأة دام لأنه وجد
روعيته على أساس التفرقة والفصل بين الجنسين في المجالات الخاصة
امة. وكان من الأهمية بمكان، من حيث المشروعية، النظرة الانشقاقية لدى
أة التي تضع «الفضيلة» نقيضا للمرأة الفاسدة أو الساقطة.

النساء والرجال كلاهما حافظ على النظام الاجتماعي الأبوي في الثقافات قبل الحديثة: إذ فرضت النساء عقوباتهن على من انتهكوا النظام. ولكن لا تزال السيطرة على وسائل العنف حتى الآن بين أيدي الرجال. ولقد كان العنف الملاذ الأخير كآلية عقاب مهمة في يد السلطة الأبوية وقلما كان في يد غيرها. وأحسنت كيت ميللر Kate Miller حين أوجزت هذا كله وأوفته حين قالت: «اعتدنا ألا نقرن النظام الاجتماعي الأبوي بالقوة. ورأيناه غاية في التمام والكمال من حيث نظم الإدارة والملكية الاجتماعية، وغاية في التمام والكمال في الموافقة العامة على القيم السائدة فيه، والتي ظلت سائدة في المجتمع البشري زمنا طويلا ـ ومعترفا بها قيما كلية شاملة ـ حتى أننا نادرا ما نصادف من يرى أن الأمر اقتضى نفاذه بالقوة والعنف». ولكنها تستطرد لتقول: «ولا يزال يعتمد في بقائه على القوة... في حالات الطوارئ وباعتبارها دائما وأبدا أداة ترويع» (٧).

بيد أن نظرة ميللر بحاجة ـ عند هذه النقطة ـ إلى بيان وتوضيح يضاف إلى ما قالته. لم يكن العنف الذي استخدمه الرجال لإقرار الأمن والنظام في المجتمع الأبوي موجها في الأساس ضد المرأة. إذ كانت المرأة في مجتمعات كثيرة، بما في ذلك أوروبا قبل الحديثة، بمنزلة أحد المنقولات التي في حيازة الرجل. ومن ثم عوملت ـ دون أدنى شك ـ بالعنف الذي تقتضيه هذه الحيازة. بيد أن الاحترام، بل والحب، يمكن أن يكون صورة من صور الهيمنة الأقوى كثيرا من استخدام القوة المجردة. وربما حرص الرجال في حالات غالبة على معاملة المرأة (الفاضلة) بروح المودة والتصديق والتقدير، ومن ثم فإن العنف الذي حافظ على بقاء النظام الأبوي كان في الأساس موجها من الرجال ضد رجال آخرين. وهذا صحيح تماما فيما يتعلق بالعنف المنظم وشبه المنظم.

لقد كانت الصور العدائية عن المرأة والمعاملة البدنية السيئة بمنزلة آليات مهمة لتوقيع عقوبات على المرأة سيئة السلوك. غير أن العنف الذكرى ضد الذكر وحَّد بين الدفاع عن النظام الأبوي وبين جهود دعم أشكال الدفاع الأخرى عن النظام. والملاحظ في كثير من المجتمعات قبل الحديثة أن شرف الرجل يتوقف مباشرة على شرف أسرته، مما يوجب عليه التمسك التاريخي به مهما كان الخطر المترتب على ذلك. ويمكن تلويث سمعة الأسرة بوسائل عديدة ترتبط يقينا فيما بينها بفضيلة نسائها. ونعرف أن العداوات

والضغائن بين الجماعات ذات العصبية القبلية إنما يستثيرها دائما الدفاع عن الشرف أو محاولة التشهير به، ولكن حين يتعلق الأمر مباشرة بالمرأة فقد كان المعتاد أن يصبح رجال آخرون هم الهدف من العدوان (٨).

والذي حدث اليوم هو أن نظام العنف المشار إليه قد انهار، أو في طريقه إلى الانهيار على نطاق عالمي. وحلت محل الضغائن والعداوات جهود إحلال السلم داخليا في غالبية البلدان المتقدمة منذ زمن طويل ولكن بقايا من الأسس الأخلاقية للنظام الأبوي أخذت صورة جديدة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ونوضح هذا بإيجاز فنقول: أصبحت شرعية النظام الأبوي تعتمد على تكرار الوضع الانشقاقي بين المرأة الفاضلة وبنت الهوى، وتخضع الأخيرة لعقوبات تفرضها الدولة بينما تدعم الأولى هياكل قانونية وأخلاقية محددة تتمثل في بنية «الأسرة السوية».

ودخلت المرأة قوة العمل على نطاق واسع، واقترن هذا بالمقرطة الشاملة والتحول المطرد في أشكال الأسرة وأدى هذا في الواقع الجديد إلى حدوث تغير جذري طال «التقليد» في إطار التسوية التي اصطنعتها الحداثة والتي ميزت التحديث البسيط. ولم يعد بالإمكان الدفاع عن النظام الأبوي باستخدام العنف الموجه من رجال ضد رجال آخرين. ويلجأ الرجال (أو يجب أن نقول بعض الرجال) مباشرة إلى العنف ضد المرأة كوسيلة لدعم نظم السلطة الأبوية المتحللة ـ ويمكن لنا حسب هذا المعنى أن نتحدث عن حرب ضد المرأة اليوم. وهذا لا يمثل تعبيرا عن منظومات أبوية تقليدية وإنما على العكس هو رد فعل لتحللها الجزئي.

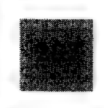
وهكذا فإن القسط الأكبر من هذا العنف ناتج عن نظام آخذ في التحلل. إنه نتاج تحدي المرأة للنظام الأبوي ونجاحها جزئيا في ذلك. ولهذا استثار النجاح ردود فعل عنيفة، ولكنه كشف عن الكثير مما كان خافيا في السابق، وأرغمنا على أن نستجوب لكي نفهم ما كان ينطوي عليه التقليد (٩).

ويبين لنا من وجهة نظر الواقعية الطوباوية أن التغلب على عنف الذكر ضد المرأة يتوقف على تحولات هيكلية تجري الآن وتؤثر في مجالات العمل والأسرة والدولة، كما يتوقف على ما تتمخض عنه هذه التحولات من إمكانات بالاقتران مع التوسع في ديموقراطية الحوار. تمثل الذكورة والأنوثة اليوم هويات ومركبات سلوكية داخل عملية إعادة البناء. ذلك أن تزايد المساواة بين الجنسين

سوف يكون متناقضا مع الواقع الاجتماعي في شموله ما لم يقترن بتحولات هيكلية تدعم المقرطة وظهور صور جديدة من التضامن الاجتماعي. وتباينت أنماط الحركات التي استحدثها الرجال، ونجد من بينها حركات للرجال تحاول إعادة توطيد الأشكال الأبوية للذكورة. وتفكر هذه الحركات وتعمل بنشاط من أجل تحرر الذكورة من التقليد في صوره المختلفة. لذلك فإنها لهذا السبب يمكن أن تكون عاملا مؤثرا في سبيل النهوض بإعادة تنظيم الانحياز العاطفي. وعلى الرغم من ضعف نفوذها حتى الآن مقارنة بالحركات النسائية، إلا أن بوسعنا النظر إليها باعتبارها المكافئ العملي لحركات السلم ـ إذ تساعد من أجل وضع نهاية للحرب غير المعلنة التي يشنها الرجال ضد النساء.

إن تحول الذكورة والأنوثة، أو تعدد صورهما على نحو ما هو موروث من الماضي، سوف يتوقف أساسا على كيفية ومدى ظهور مجتمع ما بعد العسكرية إلى الوجود، والعواقب المترتبة على تغير طبيعة العمل والأسرة والعلاقات بين الجنسين. ولا ريب في أن الذاتية الذكرية ارتبطت بمحورية العمل - كعمالة دائمة طول الوقت ـ في المجتمعات الحديثة. أو لنقل إنها ارتبطت لزوما بالتقاطعات والتداخلات بين العمل والأسرة والعلاقة بين الجنسين. ذلك لأن الالتزام بالعمل طول الوقت ضمن قوة العمل المأجور لم يكن مجرد ظاهرة اقتصادية، بل كان ظاهرة عاطفية أيضا. إذ إن ارتباط الرجل واشتباكه في النطاق العام عزز مظاهر الفصل التي تميز حياة الرجل وما لها من طبيعة مغايرة عن خبرة المرأة وما لها من خصوصية. وأصبح الرجال، أو أصبح رجال كثيرون، في مختلف الفئات الطبقية مقطوعي الصلة عن المصادر العاطفية لحياتهم الخاصة. وهذا هو الأصل الذي نشأت عنه ظاهرة اشتهرت الآن تحت وصف «توقف الرجل عن التعبير العاطفي». ويبدو وكأن هذا المجال أصبح متروكا للمرأة.

ولعل من أسباب النظرة اليائسة أن الدرجات الأعلى في غالبية مجالات العمل والمهن لا يزال يسيطر عليها الرجال بينما لا يؤدي الرجل سوى دور ضئيل، أقل من المرأة بكثير، في رعاية الأطفال. ولكن، أليس مما يثير الدهشة أن الأمور لم تتغير بعد إلى الدرجة التي تأملها النساء من ربات الفكر؟ ذلك أن المرأة المفكرة هي ذاتها التي برهنت على أن النظام الاجتماعي الأبوي راسخ الجذور منذ آلاف السنين، ومن ثم سيكون أمرا شديد الغرابة لو أمكن التغلب عليه خلال بضعة عقود.



لقد كسبت المرأة عديدا من الحقوق الشرعية لم تكن تتمتع بها من قبل، وأصبحت ممثّلة بقوة في أغلب مجالات العمل أكثر مما كان مألوفا بما في ذلك المستويات الأعلى. وارتفعت معدلات البطالة بين الرجال وتجاوزت مثيلاتها بين النساء. وأدى تأنيث بعض الأعمال والمهن الذكورية إلى التساؤل بشأن نماذج العمل القديمة المقترنة بالنزعة الإنتاجية. ولا يزال القول بالتكافؤ في الرعاية الوالدية للأسرة ـ مع توافر الترتيبات الاقتصادية الاجتماعية التي تسمح بها ـ ضربا من اليوتوبيا وإن انطوى الآن على قدر ضئيل من الواقعية (١٠).

ويمكن التقليل من عنف الذكر ضد المرأة إذا اطرد التقدم في إنجاز هذه التطورات علاوة على ظهور أشكال جديدة للعلاقات بين الجنسين. وتقول لين سيجال Lynne Segal في هذا الصدد ما يلي:

«إن التدمير الواعي لسلطان الرجل... هو ـ جزئيا ـ من مهام أولئك الذين يجتازون الطريق البطيء والوعر الذي سلكته الأحزاب والمنظمات السياسية الإصلاحية التزاما بمطلب المساواة بين الجنسين. وهو أيضا من عمل أولئك الذين شاركوا في عمليات الاندفاع والتراجع الأكثر راديكالية والأكثر غرابة على طول المسار المتقلب للسياسات الشخصية في العلاقات بين الجنسين على اختلاف مظاهرها وأقدارها. وأخيرا، وكما دعت وعملت دائما الحركات النسائية المطالبة بحقوق المرأة، فإن المسألة هي تغيير جذري ثقافي – القيام بعمل إبداعي لإعادة صوغ حياة وخبرات المرأة. وتفكيك مركزية الوضع الذكرى في جميع الخطابات القائمة. وهذه طرق متقاطعة، وإن شق علينا إدراك هذا. وتزخر العلاقات بين الأشخاص من الجنسين بصراعات من أجل تغيير الرجل، علاوة على محاولات من جانب الرجال أنفسهم لإعادة صوغ مفاهيمهم عن ماهية الرجل. وتصطدم هذه دائما بعلاقات القوى الأخرى وليس من الصعب تماما تصور عالم متحرر من الخوف من أن يكون نصيب الرجال من العمل محدودا جدا بينما نصيب النساء كبيرا... تماما مثلما أنه من اليسير تصور عالم متحرر من مخاوف العنف والاغتصاب في العلاقات بين الجنسين، وحيث يكون عنف الرجل هو الأشد خطرا وهيمنة...» (١١).

وقد يقول ناقد : إن من السهل أن نتصور، ولكن من العسير أن نحقق فعلا وعملا: إذ كيف نربط مكافحة عنف الرجل ضد المرأة بالأشكال الأخرى للتهدئة وإحلال السلم؟ وأشار البعض إلى وجود رابطة حقيقية مع انهيار



النزعة العسكرية. من الطبيعي أن العنف الذكري ليس مطابقا بقده وقديده لشن الحروب، ولكن ثمة عناصر مشتركة بين هذا وذاك. مثال ذلك أن عمليات ارتكاب حوادث الاغتصاب الجماعي تحدث أيام الحرب. ونلحظ على العكس من ذلك أن بعض نزعات المغامرة لدى من هم في السلك العسكري تبدو مرتبطة عمليا بالميل إلى العنف في السلوك تجاه المرأة (١٢).

ولعل ما هو أهم من ذلك وجود علاقات محتملة متناقضة في الاتجاه. مثال ذلك إقامة ديموقراطية العواطف، التي حاولت بيانها فيما سبق، أمر له دلالاته المؤثرة بالنسبة للتضامن الاجتماعي والمواطنة. ومن ثم يمكن أن نفهم عنف الرجل ضد المرأة، أو قدرا كبيرا من هذا العنف، على أنه رفض شامل للحوار. ألا نجد في هذا صنوا لنظرية كلاوزيفتش في مجال العلاقات بين الأشخاص؟ أي حيث يتوقف الحوار يبدأ العنف. بيد أن هذا العنف ـ من حيث المبدأ ـ قديم في المجال الشخصي مثل قدم فرضية كلاوزيفتش في المجال العام الأوسع.

العنف والفوارق العرقية والثقافية

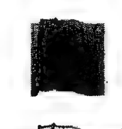
بينما أخط هذه السطور بدأ حوار خافت بين الأطراف المتحاربة في البوسنة، ويبدو أن الصراعات العسكرية في الصومال وفي أنجولا وأفغانستان وفي غيرها سوف تستمر. وقد يبدو التحول من العنف ضد المرأة والعودة ثانية إلى هذه المواجهات العسكرية ضربا من الهرطقة شأن الرابطة التي كشفنا عنها مع جميع عمليات إحلال السلم. ولكن ثمة روابط قائمة بالفعل. لقد شهدت الحرب في البوسنة على سبيل المثال اغتصابا منظما للنساء المسلمات كأسلوب متعمد لإذلالهن ـ بل وكما أفادت بوضوح عبارات على لسان المتورطين، بأن الهدف إذلال رجالهن أيضا.

كذلك فإن مواجهات مثل تلك التي وقعت في يوغوسلافيا سابقا وفي أقاليم أخرى ربما تكون بقايا من رواسب الماضي ـ ترتيب خطوط التقسيم والعداء. وفي المقابل، وإن بدا ذلك محيرا، ربما تكون صورة لأحداث قادمة. ذلك لأن ذات التغيرات التي تعمل على خفض احتمالات نشوب الحروب بين الدول ربما تزيد من فرص المواجهات العسكرية الإقليمية، وهو ما يتجلى بخاصة منذ أن أصبح بمقدور الأصوليات، على اختلاف مشاربها، أن تعمل على زيادة حدة الفوارق الثقافية والعرقية القديمة.

ترى تحت أي ظروف يمكن لأبناء الجماعات العرقية أو المجتمعات المحلية الثقافية المختلفة أن تعيش متجاورة، وفي أي الملابسات تكون العلاقات بينهم مرجحة للانهيار والتحول إلى عنف؟ مرة أخرى السؤال صعب، ولذلك سأكتفي بمناقشة بضع جوانب محدودة ومحددة منه. لا توجد واقعيا في العالم مجتمعات تنعم فيها المجتمعات العرقية بالمساواة والتكافؤ فيما بينها. فالتقسيم العرقي وبعض الفوارق الأخرى مثل الفوارق الدينية هي أيضا وبشكل طبيعي فوارق في التصنيف الطبقي الاجتماعي. وتمثل مظاهر التفاوت المقترنة بالإثنية أو العرقية مصادر للتوتر أو للعداوات المتبادلة. وهكذا يكون لها دورها في إثارة النزاعات التي يمكن أن تفضي إلى انهيار النظام المدني.

ومع هذا فإن مظاهر التفاوت المشار إليها مألوفة تماما وتعطينا تفسيرات كافية لانفجار أحداث عنف كبيرة. وأرى أن أناقش ثلاثة مجموعات من الملابسات وثيقة الصلة بأسلوب إيقافها أو احتوائها. وسوف أكتفي بهذا دون محاولة تحليل مدى شيوع مثل هذه النزاعات أو احتمالاتها أو الأصول التي نشأت عنها. المجموعة الأولى من هذه الملابسات هي التأثير المحتمل لديموقراطية الحوار. والثانية مناهضة الأصولية، والثالثة التحكم فيما سوف أسميه مظاهر التحلل المتصاعد للتواصل العاطفي. وترتبط جميعها، أو تعتمد على أفكار ناقشتها في أجزاء أخرى من هذا الكتاب.

وإذا تحدثنا من الزاوية التحليلية نجد أن ثمة عددا محدودا فقط من الوسائل التي يمكن خلالها أو عن طريقها أن تتعايش ثقافات وأعراق مختلفة. الوسيلة الأولى عن طريق الفصل إلى قطاعات - أعنى الفصل الجغرافي أو الانغلاق أو الانعزال الثقافي. بيد أن عددا محدودا جدا من الجماعات أو الأمم هي التي يمكنها اليوم أن تتحمل وتبقى في حالة فصل تام عن غيرها. والملاحظ أن المجتمعات المحلية الصغيرة - التي تحاول عزل نفسها تماما عن العالم الخارجي أو الحد من الاتصال به - ينتهي الأمر بها جميعا إلى الاستيعاب، بدرجة أو بأخرى، والذوبان في غيرها. وهذا هو ما حدث على سبيل المثال بالنسبة للغالبية الساحقة من الكوميونات (الوحدات الإدارية المدنية الصغيرة) في ستينيات القرن العشرين. كذلك فإن الدول التي آثرت العزلة على نحو ما فعلت زمنا بلدان الكتلة الاشتراكية أو الصين أو إيران، لم تستطع الحفاظ على عزلتها لفترة طويلة.



ولا يمثل الفصل إلى قطاعات «حلا» لمشكلات العيش مع صدامات القيم، ويبدو أقل أهمية من المعتاد قديما مع ظهور النظام الكوزموبوليتانى الكوكبي. وعلى الرغم من أن الانسحاب التام من الكون الاجتماعي الأوسع أصبح أمرا إشكاليا، إلا أن ثمة أنواعا مختلفة من الفصل بين الجماعات أو الاختلاف بين الأمم يمكن أن نبقى عليها بطبيعة الحال. إذ يمكن لبعض الجماعات أن تعتزل دون أن يفقد الفصل المادي أو الفيزيقي كل مدلوله. مثال ذلك ما يحدث في المدن الكبرى حيث تشغل الجماعات العرقية المختلفة مجاورات سكنية متمايزة لا يجمع بينها سوى روابط محدودة. ويمثل الفصل الجغرافي وسيلة من وسائل تنظيم التراتب الطبقي للجماعات العرقية وللطبقات الدنيا. والمعروف أن سكان الأحياء الفقيرة يفتقرون إلى القدرة على السفر، هذا بينما أبناء الجماعات الثرية نادرا ما يزورون، إذا حدث وزار أحدهم، المجاورات السكنية المحرومة.

ولكن مع التسليم بالطابع الشتاتي للكثير من الاختلافات والفوارق العرقية والثقافية وكذا التأثير النافذ «للميديا» أو وسائل الإعلام العامة، نلحظ أن الثقافات القطاعية لا تعمل إلا مع توافر قدر من التناغم داخل المناخ العالمي «الكوزموبوليتانى». ولكن حين ينهار التقسيم إلى قطاعات ويصبح الخروج متعذرا، لا يبقى سوى خيالين: الاتصال أو الإكراه والعنف.

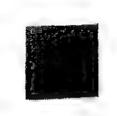
يسود الآن توتر بين الإكراه والعنف، وهو أكثر حدة مما كان موجودا خلال المراحل الأولى للتطور الاجتماعي الحديث، وهذا لا يصدق فقط على المجتمعات الصناعية بل يشمل الكوكب كله. وتصبح ديموقراطية الحوار في مثل هذه الحالة، سواء اقترنت أو لم تقترن بمؤسسات ديموقراطية أكثر تقليدية، هي الوسيلة الأولى لاحتواء العنف أو القضاء عليه. وليس من التكلف في شيء الكشف عن خط ربط مباشر يربط هنا بين العنف الذكرى ضد المرأة في الحياة اليومية، وبين العنف الناشب داخل الجماعات الثانوية في الأمم.

إن الفارق - سواء كان فارقا بين الجنسين أو فارقا في السلوك أو الشخصية أو فارقا عرقيا أو ثقافيا - يمكن أن يصبح وسطا تنشأ فيه روح عدوانية. ولكنه يمكن أيضا أن يكون بيئة لخلق تفاهم وتعاطف متبادلين. وهذا هو ما يعنيه جادامار بمقولته «التحام الآفاق والتي يمكن أن نعبر عنها في صورة «دائرة فاضلة». ذلك أن فهم وجهة نظر الآخر من شأنه أن يهيئ قدرة أكبر لفهم الذات، والذي يعزز بدوره التواصل مع الآخر. وبات مقررا فيما يتعلق بالعنف الذكرى ضد المرأة، أن

الحوار يمكنه أن يبدد فرضية كلاوزيفتش. معنى هذا أن الأفراد الممارسين للعنف يصبحون أقل عنفا ـ هنا وفي المجالات الأخرى للحياة ـ إذا عمدوا إلى خلق وتنمية «الدائرة الفاضلة» للتواصل مع الآخر أو الآخرين من ذوي الاهتمام والشأن.

ويملك الحوار سلطانا بديلا عظيما بالنسبة إلى العنف حتى وإن كانت العلاقة بين الطرفين في السياقات العملية واضحة التعقد. ذلك أن الحديث يمكنه في ظروف كثيرة أن يفضي إلى عداء واحتمال ممارسة العنف بدلا من أن يفيد في تقويض أسبابهما. ويحدث في ظروف وحالات متنوعة أن يكون رفض الاشتباك مع الآخر مقترنا بمنظومات سلطة قسرية، باعتبارها المقابل النقيض، مع غياب القدرة على التعبير. ولكن تقدم ديموقراطية الحوار يعتمد دائما على عمليات متلازمة للتحول الاقتصادي الاجتماعي. ومن المرجح بعد كل ما قلناه أن يكون تطبيق ديموقراطية الحوار الأمر المحوري للنزعة الكوزموبوليتانية المدنية في عالم قائم على التنوع الثقافي الروتيني. ويمكن للاختلاف أن يكون وسيلة لالتحام الآفاق. ولكن ما كان محتملا أن يمثل دائرة فاضلة يمكن أن يتحلل في ظروف بذاتها. وأود أن أحدد هنا معنى التزايد المتحلل للتواصل بأنه التواصل الذي تغتذي فيه الكراهية على الكراهية، والبغضاء على البغضاء.

وتكمل لنا هذه الملاحظة دائرة كاملة. إذ كيف لنا بدونها أن نفسر الأحداث التي جرت في البوسنة، وأحداثا أخرى موازية لها في مواقع كثيرة؟ إن الأصوليات، كما سبق أن قلت، يحركها عنف كامن. إذ حيثما تولت الأصولية سلطة الأمور ـ سواء كانت أصولية دينية أو عرقية أو قومية أو جنوسية ـ يظهر خطر التزايد المتحلل للتواصل ليتهدد المجتمع. وإن ما كان في الأصل والمنشأ مجرد نزعة انعزالية، أو ربما إصرارا فقط على نقاء التقليد المحلي، يمكنه أن يتحول، إذا ما تآمرت معه ولصالحه الظروف، إلى دائرة خبيثة من العداء والحقد. والبوسنة تحتل موقعها على خط النزاع الاصطلاحي الذي يفصل بين أوروبا المسيحية والحضارة الإسلامية. وهكذا الحال بالنسبة للنزاعات في يوغوسلافيا، لا يسعني أن اقدم تفسيرا وافيا لها إلا بالرجوع إلى العداوات والحروب القديمة. إذ ما أن تعود هذه العداوات وتلك الحروب لتتجمع في بؤرة في حاضرنا الراهن حتى تشكل سياقا جديدا، وسرعان ما يبدأ الصراع، وتبدأ البغضاء تتغذى على البغضاء، فإذا بمن كانوا بالأمس جيرانا طيبين انتهوا ليصبحوا أشد الأعداء قسوة وشراسة.

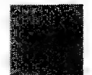


10 مسائل الفعالية والقيم

ليسمح لي القارئ في ختام هذا الكتاب أن أستخلص بعض الأفكار الدالة على الدراسة في مجموعها. أكدت في ما سبق أن البرامج السياسية الراديكالية لا بد لها اليوم من أن ترتكز على قاعدة جامعة لكل من سياسة الحياة والسياسة التجديدية. إن قضايا الحياة السياسية آخذة في البروز لتكون لها أهمية وشأن، وذلك نتيجة التأثير المشترك لكل من العولمة والتحرر من التقليد، وهاتان عمليتان لهما مدلول غربي قوي، ولكنهما يؤثران أيضا في المجتمعات في كل أنحاء العالم. وتحتاج المبادئ والقواعد السياسية إلى أن تكون ذات طابع تجديدي ما دامت الاستجابية الاجتماعية توشك أن تكون هي حلقة الربط بين المجموعتين الأخريين من العناصر المؤثرة. وتتمركز سياسة الحياة حول مشكلة كيف لنا أن نعيش بعد نهاية الطبيعة ونهاية التقليد؟ مثل هذا السؤال هو سؤال سياسي بالمعنى الواسع للكلمة، والذي يعني الحكم والفصل بين الدعاوى المختلفة عن أسلوب الحياة، كما يعني أيضا ـ بالمدلول المحدد الضيق ـ أنه ينفذ إلى أعماق المجالات التقليدية للنشاط السياسي.

«ما الذي يتعين علينا إنقاذه من النقد الاشتراكي للرأسمالية، وما الذي علينا أن ننبذه؟».

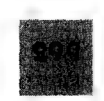
المؤلف



وإذا نظرنا إلى الأمر نظرة شاملة نرى أن ثمة إطارا للسياسة التقليدية قد نشأ وتطور تأسيسا على نظرة الواقعية الطوباوية وفي علاقة بالأبعاد الأربعة المهمة للحداثة: مكافحة الفقر النسبي والمطلق، إصلاح ما أصاب البيئة من تدهور، مقاومة القوة التعسفية، والحد من دور القوة والعنف في الحياة الاجتماعية ـ هذه في السياقات الموجهة للواقعية الطوباوية.

وأشرت إلى أن العمل من أجل القضاء على الفقر، سواء نظرنا إليه ضمن سياق المجتمعات الصناعية أو لا، يعني تبني نموذج تجديدي عن المساواة. وترتبط فكرة المساواة التجديدية أيضا برباط وثيق بالتشخيص الذي قدمته عن الأزمة الإيكولوجية. ولا أعنى بذلك أن السياسات المرسومة لخفض مظاهر التفاوت تكون دائما متسقة مع الأهداف الإيكولوجية. إنها يقينا ليست كذلك دائما. ويصدق الشيء نفسه على العلاقات بين البعدين الآخرين. بيد أن الأزمة الإيكولوجية، كما أفسرها هنا، في جوهرها أزمة معنى أخلاقي، عالم تحول إلى عالم كوزموبوليتاني. قد يبدو أن شعار «إنقاذ البيئة»، مثلا، هدف من اليسير صياغته، ولكنه في واقع الأمر تمويه لمشكلة الوسيلة والكيفية التي يمكن بها أن نتغلب على التحلل المزدوج للطبيعة والتقليد، ذلك لأن البيئة لم تعد الطبيعة، وكذا التقاليد لابد من اتخاذ قرار بشأنها، لا أن نأخذها مأخذ التسليم.

وتنبثق من هذه الاهتمامات فكرة نظام ما بعد الندرة كمثل أعلى موجَّه، وكذا نقد النزعة الإنتاجية. وليس نظام ما بعد الندرة نظاما يتوقف فيه النمو الاقتصادي، إنه ببساطة نظام تكف فيه النزعة الإنتاجية عن أن يكون لها الحكم والسيادة. وأحدد معنى النزعة الإنتاجية بأنها روح المجتمع، حيث يكون العمل مستقلا ذاتيا وآليات التقدم الاقتصادي هي البديل عن النمو الشخصي لهدف العيش حياة سعيدة وفي تناغم مع الآخرين. هذا هو السياق الذي يمكن فيه للتقييم النقدي لمؤسسات الرفاه داخل المجتمعات الغربية، أن يفيد ويتعلم من مظاهر التضامن ومن أخلاقيات الحياة في القطاع غير الرسمي. ولكن مثل هذا النهج لا ينكر بحال من الأحوال المشاق التي يعانيها الفقير المدقع، أو ينكر التحلل الأخلاقي الذي يمكن أن يترتب على الفقر. ولكن في سبيل التغلب على النزعة الإنتاجية يتعين على الغني أن يتعلم الكثير من الفقير. ويمثل هذا الموقف أحد العوامل التي تزيد من إمكان عقد ميثاق لأسلوب الحياة يدعم المساواة التجديدية.

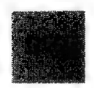


وتجمع بين النزعة الإنتاجية والرأسمالية علاقة وثيقة، ولذلك فمن الأهمية بمكان أن نسأل إلى أي مدى سوف يتمكن إطار السياسة الراديكالية، الذي رسمناه هنا، من أن يواصل العداء القديم والراسخ من جانب اليسار ضد المشروع الرأسمالي، وما الذي يتعين إنقاذه من النقد الاشتراكي للرأسمالية، وما الذي علينا أن ننبذه؟

أعتقد أن بعض المثل العليا الأساسية المرتبطة بالاشتراكية لا تزال مقنعة وضرورية مثلما كانت دائما. ولكن الصدام النقدي مع النزعة الإنتاجية يجب أن يتخذ وجهة أخرى مغايرة عن الفكر الاشتراكي، وحري أن يكون هدفه الأول القضاء على حالة الإكراه، سواء فيما يتعلق بالاستقلال الذاتي للعمل أو لمجالات أخرى في الحياة الاجتماعية. وحري أيضا أن تكون غايته الإيجابية الموجهة له في التوسع في نطاق السعادة البشرية. ويسترشد نقد النزعة الإنتاجية، حال دمجه مع مفهوم المساواة التجديدية، بالنزعة المحافظة الفلسفية الداعية من أجل استرداد الاهتمامات الأخلاقية المكبوتة. ولكي نكون أكثر تحديدا نقول إنه يفترض مسبقا إنشاء سلسلة من المواثيق الاجتماعية بما فيها ميثاق بين الغني والفقير، ولكن أيضا وبوجه خاص ميثاق بين الجنسين.

والسؤال الرئيسي الذي يجب أن نسأله ونجيب عنه هنا ليس كم من التنظيمات واللوائح، وكم من السوق؟ وإنما «كيف يمكن فك الارتباط بين الإنتاجية والنزعة الإنتاجية؟ إن الرأسمالية ليست نسيجا واحدا متكاملا، وظروف الإنتاجية خاصة عند استعمال المصطلح بمعنى واسع، تتقاطع مع التقسيمات الموجودة سابقا التي تفصل بين «الإنتاج المنظم والمملوك اجتماعيا» وبين قوى السوق. وسوف ينظر نظام ما بعد الندرة إلى الأسواق كوسائل وأدوات مميزة، ولكنه لن يقبل الفرضية القائلة إن «لكل شيء ثمنه». وليست القوة الموجهة له فرض قيود على قوى السوق من خلال أجهزة إدارية مركزية، بل من خلال التشجيع التجديدي لتغيير أسلوب الحياة.

هنا، وفي إطار هذا كله، تبدو الطوباوية كأنها تَرْجُح الواقعية، ولكنني لا أظن هذه هي الحال، ذلك أن نظام ما بعد الندرة يبدو بعيدا، بل وخيالا، في سياق اقتصاد عالمي رأسمالي دائم التوسع. بيد أننا نعيش بالفعل في مثل هذا النظام من بعض النواحي، خاصة في المجتمعات الصناعية، وتوجد عوامل مؤثرة قوية تدفع الأمور إلى المزيد. وليس من المحتمل اندلاع ثورة



عامة ضد النزعة الاستهلاكية، ولا الدعوة إلى توقف عمليات النمو الاقتصادي، ولكن سوف يزخر الواقع بأمثلة من ظواهر ما بعد الندرة. إن اثنين أو ثلاثة في المائة من سكان البلدان الغربية بإمكانهم إنتاج كميات من الغذاء تفيض كثيرا عن حاجة هذه البلدان الاستهلاكية. وأضحت الأعمال الآن مهمة في توزيع السلع مثلما هي مهمة في إنتاجها، وشاعت المظاهر المدمرة للنمو الاقتصادي غير المقيد، وأصبحت واضحة حتى أنه لم يعد بإمكان أي دولة، بل ولا أي مؤسسة صناعية، أن تتجاهلها. وتوالي النساء ضغوطهن في كل مكان لحث الرجل على إنجاز تقسيم آخر للعمل بين العمل المأجور والبيت، والقائمة طويلة جدا.

وتبدو النزعة الصناعية المتفشية كأنها تسحق كل شيء في طريقها، خاصة أن بلدان العالم الثالث شرعت في إنجاز تنمية اقتصادية ناجحة. ونلحظ من ناحية أخرى شيوع وعي في كل أنحاء العالم بعبثية أنماط التنمية التي تقوض نفسها وتدمر الوسائل ذاتها التي تشكل أساسا لتكاثرها. وظهرت حركات تهدف إلى الابتعاد عن النزعة الإنتاجية مثل تلك التي أشرنا إليها سابقا، وهي جميعا تعبير عن الأزمة الإيكولوجية، مثلما أنها في الوقت نفسه استجابة مباشرة لها. ونشطت بالمثل عمليات القرطة مع بزوغ الاستجابية الاجتماعية، وإن تحققت بوسائل معقدة ومتناقضة. ويرتبط هذا كله، كما حاولت أن أوضح، برباط وثيق بالصراع ضد العنف.

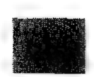
طرحت جانبا، من الآن، مسألة الفعالية أو القوة الفاعلة. كيف ترتبط النظرية بالتطبيق؟ حيثما كانت الراديكالية تعني بوجه عام الاشتراكية، كنا نجد رابطة واضحة المعالم بين الاثنتين. لقد عمد الفكر الاشتراكي، خاصة كما عرضه ماركس، إلى تشخيص مظاهر اللاعقلانية في التاريخ، ولكنه أوضح أن التاريخ يملك وسائله للتغلب عليها. ولقد كان تفسير ماركس لدور البروليتاريا الثورية مقنعا، على الرغم من أن فكرته عن مجتمع المستقبل اللاطبقي لم تكن أبدا محكمة ولا متسقة. وذهب إلى أن «لغز التاريخ» ستحله أعمال وأنشطة الطبقة المقهورة. واعتمدت الاشتراكية، خاصة في صورتها الماركسية، على قوة غيبية لها جذورها العميقة في الثقافة الأوروبية، فالتاريخ يفرض علينا مشكلات يعبر عنها في صورة تناقضات اجتماعية، ولكن هذه التناقضات ذاتها تعدنا بمركب أو توليفة أرقى مستوى تدفعنا على طريق الصعود.



ويات لزاما علينا ـ الآن ـ أن نتحلل من هذه النظرة الغيبية الأوروبية، أيا كانت الصورة التي تتخفى وراءها. لا تعنينا فكرة أن الرأسمالية حبلى بالاشتراكية، ولا تعنينا فكرة أن هناك قوة فاعلة تاريخية ـ سواء البروليتاريا أو غيرها ـ سوف تتولى هي إنقاذنا تلقائيا، ولا تعنينا كذلك فكرة أن «التاريخ» له اتجاه ضروري على الإطلاق، وإنما يجب أن نقبل المخاطرة من حيث هي مخاطرة، وصولا إلى، ومتضمنة، المخاطر ذات العواقب بالغة التأثير وما تنطوي عليه من قوة حفز هائلة. ويجب أن نسلم بأن لا سبيل إلى العودة عن المخاطرة المصنوعة إلى المخاطرة الخارجية.

أصاب ماركس حين انتقد الفكر الطوباوي المنفصل عن أي تفسير موضوعي لإمكانات تاريخية باطنية، ولكنه لم يفعل سوى رفض النزعة الطوباوية إجمالا على أساس نظرة غائبة أو غيبية للتطور الاجتماعي البشري، وذهب إلى أن عدم ربط النظرية بالتطبيق مباشرة فكر طوباوي، وأشار البعض إلى أن انهيار الاشتراكية يعني نهاية الطوباوية. بيد أنني أؤمن بالعكس. ولكن استعادة الاحتمالية في التاريخ والقول بمركزية المخاطرة يفتحان الباب على مصراعيه للفكر الطوباوي المناهض للواقع.

إن الواقعية الطوباوية، على النحو الذي أدعو إليه، هي في النظرة المميزة لنظرية نقدية بغير ضمانات. إنها واقعية لأن مثل هذه النظرية النقدية ومثل هذه السياسة الراديكالية لابد من أن تدركا العمليات الاجتماعية الفعلية لكي توحي بأفكار وإستراتيجيات ذات قيمة ونفع. وهي طوباوية لأننا في عالم اجتماعي تستشري فيه أكثر فأكثر الاستجابية الاجتماعية التي تنطوي على صور عديدة محتملة ومتنوعة للمستقبل. إن صور المستقبل هذه لا تَرْجُح فقط بالمقابلة مع الحاضر، بل إنها تسهم بنشاط في تكوينه، ذلك أن النماذج المحتملة لما يكون عليه الوضع يمكن أن تؤثر مباشرة فيما سوف يأتي ليكون هو الوضع القائم. وتعترف النظرة القائمة على الواقعية الطوباوية بأن «التاريخ» لا يمكن فقط أن «ندركه استجابيا». غير أن هذا الاعتراف ذاته يضيف وزنا وقيمة إلى منطق الفكر الطوباوي. ما دمنا لا نستطيع أن نتشبث بفرضية تقول إن الفهم الأكثر للتاريخ يعني شفافية أكثر للعمل، ومن ثم سيطرة أكبر على مساره.

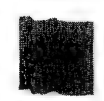


ولكن هل لا تزال الراديكالية تربطها أي رابطة بالتقسيمات التقليدية بين اليسار واليمين؟ وما هي القيم التي يمكن أن توجه نظرية نقدية عن الحداثة المتأخرة؟ وكيف يمكن تبرير مثل هذه القيم في عالم كوزموبوليتاني يبدو، حتى بحكم تعريفه، غريبا عن أي مزاعم خاصة بقيمة كونية شاملة؟

أسئلة صعبة ـ أو هكذا تبدو في ظاهرها ـ بيد أنها ليست محيرة ولا ملغزة كما يزعم كثيرون. إن إسقاط العلل المفارقة له مزاياه وفوائده. وإذا لم يكن هناك اتجاه ضروري يلتزم به التاريخ إذن لا حاجة بنا إلى البحث عن قوى فاعلة متميزة قادرة على «تحقيق» إمكاناته الباطنة. إن التفكير على نحو راديكالي لا يعني بالضرورة تفكيرا «تقدميا»، وليس مقترنا بالضرورة بكونه «طليعة» التغيير. والحركات الاجتماعية تؤدي دورا مهما في السياسة الراديكالية، ليس فقط بالنظر إلى ما تحاول إنجازه، بل لأنها تُبرز على نحو مسرحي ما يمكن أن يمضي لولاها، من دون أن نلحظه. بيد أننا نخطئ إذا أضفينا على الحركات الاجتماعية أو على جماعات الاعتماد على النفس أهمية وتميزا كبيرين، وكأنهم هم حملة البرامج الراديكالية. والحقيقة أنه لا توجد جماعة لها احتكار الفكر الراديكالي أو العقل الراديكالي في عالم اجتماعي بعد تقليدي. وإن الفرضية القائلة بأن التاريخ يصنعه أولا المحرومون ـ وهذه في صيغة الاشتراكية عن جدل السيد/العبد ـ إنما هي فرضية لها بريقها، بيد أنها زائفة.

وإن الكثير من الأفكار التي ناقشناها في هذا الكتاب هي، على سبيل المثال، أفكار وثيقة الصلة بأنشطة الأطراف الفاعلة داخل مجالات السياسة القومية. وتوجد فضاءات هنا لكي نشغلها ابتداء من مقرطة الديموقراطية وترسيخ أسباب التضامن الاجتماعي وصولا إلى إدارة العنف. وثمة احتمال بأن تعسكر أطراف مختلفة في هذه الأراضي، ولكن هناك فرصا كثيرة لأحزاب اليسار لكي تجدد وتصقل معتقداتها ـ خاصة عند مواجهة دعاة الليبرالية الجديدة ـ أكثر مما هو مطلوب إزاء الأحزاب المحافظة والليبرالية.

وقد يسأل سائل: كيف يمكن التعالي على تقسيمات اليسار واليمين، ولو جزئيا، في وقت عاد فيه إلى الطرقات من يسمون أنفسهم صراحة الفاشيين الجدد؟ ألسنا في الحقيقة على الطريق عائدين إلى شيء ينتمي إلى عصر

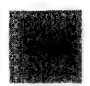


سابق قديم حيث عادت عواطف الأسلاف لتبرز من جديد على السطح، وفي وقت بات لزاما على نزعة تقدمية متجددة أن تكافح ضد العنصرية وضد المشاعر والآراء الرجعية؟

لا أظن ذلك، الصراعات موضوع السؤال واقعية تماما، وستكون لها - على الأرجح - أهمية حاسمة من أجل المستقبل، ولكن ينبغي ألا نفسرها كأنها علامة على النكوص والتراجع، وإنما الأصح أن نحللها في ضوء الأفكار التي عرضتها تفصيلا في الأبواب السابقة. إن الفاشية الجديدة ليست هي الفاشية في صورتها الأصلية القديمة، مهما حاول أصحابها النظر إلى الماضي في حنين جارف، إنها نوع من الأصولية مشربة باحتمالات العنف.

لا ريب في أن الاختلاف بين اليسار واليمين - والذي كان منذ البداية تمييزا مطعونا فيه على أي حال - سوف يستمر ويظل موجودا في السياقات العملية لسياسات الأحزاب، وسوف يختلف هنا المعنى الأول والأساسي له، في كثير من المجتمعات على الأقل، عن المعنى المألوف له مع افتراض أن اليمين الليبرالي الجديد انبرى للدفاع عن سيادة الأسواق، بينما آثر اليسار المزيد من التدابير العامة والرفاه العام: إن محاولة الوقوف على أرض اليمين واليسار معا يمثل، كما نعرف، نوعا من أطراف أخرى ترتبط أحيانا بحركات اجتماعية.

ولكن هل يحتفظ التمييز بين اليسار واليمين بأي معنى جوهري إذا انتزعناه خارج البيئة الدنيوية للسياسة التقليدية؟ نعم، ولكن فقط على مستوى شديد العمومية. ويمكن القول إجمالا إن اليمين أكثر سعادة من اليسار، وذلك لتسامحه إزاء وجود مظاهر عدم المساواة، وأكثر استعدادا لدعم القوى دون دعم فاقد الحيلة. وهذا تباين واقعي وسوف يظل محتفظا بأهميته، ولكن من العسير المضي به بعيدا، أو أن نجعل منه مبدأ شاملا، إذ الملاحظ عمليا الآن أنه لا يوجد مفكر محافظ يدافع عن عدم المساواة وعن التراتبية بأسلوب النزعة المحافظة القديمة. ويسلم الليبراليون الجدد بأهمية عدم المساواة ويرونها عند حد معين مبدأ محركا للفعالية الاقتصادية. بيد أن هذا الموقف يعتمد أساسا على نظرية عن المرونة الضرورية لأسواق العمل، وليس على تبرير عدم المساواة في ذاتها - إنها يقينا ليست تبريرا من حيث



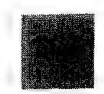
المبدأ للفقر - هذا على الرغم من استخدامها أحيانا على هذا النحو أيديولوجيّا. زيادة على ذلك فقد هاجم الليبراليون الجدد بقوة الأشكال التقليدية للامتيازات أكثر مما فعل الاشتراكيون المعاصرون.

ويتخذ المحافظون موقفا نقديا من الليبراليين الجدد، وغالبا ما يكون سبب ذلك أنهم يرون نماذج الأسواق الحرة تفضي إلى نشوء مجتمع منقسم على نفسه بصورة مفرطة. إنهم يريدون لا مساواة أقل وليس أكثر.

هل لنا أن نقول إن ثمة عددا معينا من المبادئ الأخلاقية الكلية في سبيلها إلى الظهور وتنزع إلى توحيد جميع الأطر القائمة خارج مجالات الأصوليات المختلفة؟ أعتقد ذلك خاصة أن مثل هذه النتيجة تتحدى الحكمة التقليدية الراهنة. إن عالما تهيمن عليه مؤثرات العولمة والاستجابية الآنية الاجتماعية يمكن أن يبدو في حالة من التشظي الميئوس منها، وهذه هي نظرة ما بعد الحداثة. وليس عسيرا أن نتبين لماذا ينجذب بعض دعاتها بقوة إلى نيتشه. إذ أليست هناك حقائق كثيرة عن الكيفية التي عليها العالم وكذلك عن ماهية الحياة الجيدة؟ وإذا كانت هناك حقائق كثيرة - كثيرة بقدر عدد سياقات النشاط البشري - ألا تعتمد في النهاية على القوة؟ ربما كان علينا الآن أن نحيي نيتشه تعظيما، وأن ينطلق كل منا في سبيله مستقلا، ولندع العالم في مجمله يبلى وليكن ما يكون؟

ويمكن أن نضيف، علاوة على ما سبق، أن المبدأ الموجه لعصرنا هو الشك المنهجي الذي تمتد جذور نشأته إلى فلسفة ديكارت. إن المبدأ القائل بأن كل شيء قابل للتعديل والتنقيح وأن ليس بإمكاننا أن نكون على يقين حتى بالنسبة لأكثر أفكارنا رسوخا في الأذهان، هذا المبدأ اكتشفناه ثانية الآن باعتباره أهم قسمة مميزة للعلم ذاته. وقد كان مفترضا في النهاية أن العلم ينتج لنا اليقينات، ولكن أليست نزعة الشك الكلية والشاملة هي في النهاية النزعة العدمية ذاتها؟ إذ يبدو أنها تكاد تعلن أن لا شيء مقدس، وأن هذه هي الفكرة التي تعارضها الأصولية في الحياة الاجتماعية الحديثة. ومن يدري، إذ ربما أدرك الأصوليون الأمور في النهاية على نحو صائب بشكل ما.

ولكن هذه هي النقطة المحورية. إن النظرة النيتشوية تلقى أحيانا ثناء وتمجيدا هذه الأيام؛ لأنها تسمح بالاعتراف بالآخر - أي الإقرار بضرورة النزعة الكوزموبوليتانية - وهو ما يجعل قيام عالم متعدد القومية أمرا ممكنا،



ولكنها لا تفعل شيئا من هذا. إن ما تفضي إليه في الواقع هو على وجه التحديد عالم من الأصوليات المتعددة. وهذا عالم يواجه خطر التفسخ بسبب صدام وجهات النظر العالمية المتنافسة. وليس الشك المنهجي هو نزعة الريبة التجريبية عينها. ولعل الأصح أنه يمثل الطريق إلى الحوار والتبرير العقلاني والتعايش مع الآخر. وهو ليس العدمية عينها أيضا، لأنه يقترن بمطلب تبرير الحجج (والأفعال) في ضوء الأسباب التي قد يستجيب لها الآخرون.

إن القيم الكونية الآخذة في الظهور الآن ـ والتي تشكل آليات الربط بين مختلف أشكال السياسات الراديكالية التي ناقشتها في الصفحات السابقة ـ مشتقة من، وتعبر عن، هذه النزعة الكوزموبوليتانية الكوكبية. نحن الآن نعيش في عالم يضم كثيرا من الآخرين، ولكن أيضا يضم من هم ليسوا آخرين. وإن المخاطر ذات العواقب بالغة الأثر، و«المساوئ» المحتملة للحداثة والتي تشتمل بالضرورة على الصدام العنيف بين الأصوليات، كل هذا يكشف عن الوجه السلبي لهذه القيم، ولكن ـ وكما سبق أن أكدت ـ يمكن اكتسابها مع إضفاء طابع إيجابي عليها.

إن العجز عن التنبؤ والشك المصنوع والتشكي، هذه تمثل وجها واحدا من عملة نظام العولمة. ونجد على الوجه الآخر قيما مشتركة نابعة من حالة التكافل الكوكبي، ومنظمة على أساس التسليم الكوزموبوليتاني بالاختلاف. إن عالما بدون آخرين هو ـ من حيث المبدأ ـ عالم نتقاسم فيه نحن جميعا المصالح المشتركة تماما، مثلما نواجه معا مخاطر مشتركة. ويمكن القول ـ تجريبيا ـ إن سيناريوهات عن الكوارث كثيرة وممكنة، منها ظهور نظم شمولية جديدة، وتحلل النظم الإيكولوجية للعالم، ومجتمع حصين للأغنياء في صراع أبدي ضد الغالبية الفقيرة. ولكن هناك، في الحقيقة، ثمة اتجاهات مضادة لهذه السيناريوهات، تماما مثلما أن هناك قوى تتخذ موقفا مناهضا للعدمية الأخلاقية. وطبعي أن أخلاقا لمجتمع بعد تقليدي معولم تعني ضمنا الاعتراف بقداسة الحياة البشرية وبالحق الكوني الشامل في السعادة وتحقيق الذات، ويقترن هذا بالالتزام بدعم وتعزيز التضامن الكوزموبوليتاني، والالتزام بموقف الاحترام تجاه الكائنات والعناصر الفاعلة غير البشرية في الحاضر وفي المستقبل. وعلى خلاف القول بأننا نشهد تلاشي القيم الكونية، نقول ربما تكون هذه هي المرة الأولى في تاريخ البشرية التي يكون فيها لمثل هذه القيم قوة حقيقية.



الهوامش

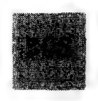


المدخل

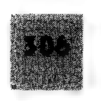
1 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 27, 31.
2 Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir* (Paris: Gallimard, 1992).

(١)

1 Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (London: Macmillan, 1980), p. 11.
2 Louis de Bonald, *Oeuvres*, vol. 12: *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (Paris: Le Clerc, 1840).
3 Quotations from Edmund Burke drawn from Iain Hampsher-Monk, *The Political Philosophy of Edmund Burke* (London: Longman, 1987), p. 168.
4 Jerry Z. Muller, *The Other God that Failed* (Princeton: Princeton University Press, 1987).
5 Scruton, *The Meaning of Conservatism*, p. 33.
6 Ibid., pp. 33, 36, 40, 55.
7 For instance, Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection* (London: Faber, 1978).
8 Paul Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott* (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 62.
9 Michael Oakeshott, 'Rationalism in politics', in *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962).



10 Ibid., p. 304.
11 Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Frankfurt: Fischer, 1954).
12 Irving Kristol, *Reflections of a Neo-Conservative* (New York: Basic, 1983), p. xii.
13 This and previous quotes are taken from ibid., p. 77.
14 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1988), p. 87.
15 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (London: Heinemann), p. 480.
16 Hannes H. Gisswarson, *Hayek's Conservative Liberalism* (New York: Garland, 1987).
17 Milton Friedman and Rose Friedman, *Free to Choose* (Secker and Warburg, 1980), p. 25.
18 Friedrich A. Hayek, *Rules and Order* (London: Routledge, 1973), p. 47.
19 Arthur Seldon, *Capitalism* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 103.
20 George Gilder, *Naked Nomads: Unmarried Men in America* (New York: Quadrangle, 1974), p. 114.
21 Quotations from Shirley Robin Letwin, *The Anatomy of Thatcherism* (London: Fontana, 1992), pp. 104, 342–3, 310.
22 John Gray, *Beyond the New Right* (London: Routledge, 1993), p. vii.
23 Ibid., p. ix.
24 Cf. Ulrich Beck, *The Risk Society* (London: Sage, 1992).
25 Quotations here and above from Gray, *Beyond the New Right*, pp. xi, xiii, 15, 125, 152, 173.
26 For a swingeingly critical discussion of conservative beliefs on this matter, see Ted Honderich, *Conservativism* (London: Penguin, 1991).
27 Scruton, *The Meaning of Conservatism*, p. 42.
28 Torbjörn Tännsjö, *Conservatism for Our Time* (London: Routledge, 1990). Tännsjö also notes the convergence of conservatism with ecological concerns.
29 See Jon Elster, *Logic and Society* (Chichester: Wiley, 1978).
30 Anthony Giddens, 'Living in a post-traditional society', in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity, 1994). I believe this definition is more accurate than the more inclusive one offered in Edward Shils's classic work *Tradition* (London: Faber, 1981).



(٢)

1 Tom Bottomore, *The Socialist Economy* (London: Harvester, 1990), p. 101.
2 R. N. Berki, *Socialism* (London: Dent, 1987), p. 9.
3 J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: Allen & Unwin, 1987), pp. 170–1.
4 Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 1 (London: Weidenfeld, 1967), p. 26.
5 Quotations from Émile Durkheim, *Socialism* (London: Routledge, 1967), pp. 22, 56, 85.
6 Rudolf Hilferding, *Finance Capital* (London: Routledge, 1981), p. 27.
7 Karl Kautsky, *The Social Revolution* (Chicago: Kerr, 1902), p. 166.
8 Ludwig von Mises, 'Economic calculation in the socialist commonwealth', in F. A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning* (London: Routledge, 1935), p. 104.
9 E. F. M. Durbin, *Problems of Economic Planning* (London: Routledge, 1949), p. 41.
10 Sidney Webb, 'The basis of socialism: historic', in G. Bernard Shaw, *Fabian Essays in Socialism* (London: Fabian Society, 1931), pp. 27, 30.
11 Herbert Marcuse, *Soviet Marxism* (London: Routledge, 1958).
12 John Gray, 'Hayek as a conservative', in Gray, *Post-liberalism* (London: Routledge, 1993).
13 Gray, *Beyond the New Right*, p. 95.
14 T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development* (Westport: Greenwood, 1973), pp. 84, 96–7.
15 Quotes from C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism* (London: Cape, 1967), pp. 3, 69, 342, 355, 361.

(٣)

1 John Sours, *Starving to Death in a Sea of Objects* (New York: Aronson, 1981).
2 Susie Orbach, *Hunger Strike* (London: Faber, 1986).
3 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity, 1991), ch. 3.
4 For the most comprehensive study, see Martin E. Marty and R.



Scott Appelby, *The Fundamentalism Project* (3 vols, Chicago: Chicago University Press, 1993).

5 This and many other examples are described in John Knight, 'Globalisation and new ethnographic localities', *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 3, 1992.

6 Norberto Bobbio, *The Future of Democracy* (Cambridge: Polity, 1987).

7 Paul Ekins, *A New World Order* (London: Routledge, 1992).

8 Marilyn French, *The War Against Women* (London: Penguin, 1992).

9 Ekins, *A New World Order*, p. 1.

(٤)

1 Quotations here and below from Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Hamilton, 1992), pp. xiii, 21, 43, 200, 206, 332, 283.

2 Deirdre Boden, 'Reinventing the global village', in Anthony Giddens, *Human Societies* (Cambridge: Polity, 1992).

3 David Held, 'Democracy: from city-states to a cosmopolitan order?', in Held, *Prospects for Democracy*, Political Studies Special Issue, vol. 40, 1992, p. 17. See also David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity, 1987). I'm much indebted to Held's work for what follows here.

4 Quotations from David Miller, 'Deliberative democracy and public choice', in Held, *Prospects for Democracy*, pp. 55, 57.

5 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy* (Cambridge: Polity, 1992).

6 Anthony Giddens, 'Living in a post-traditional society', in Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization*.

7 'The fall of big business', *The Economist*, 17 April 1993, pp. 13–14.

8 Peter F. Drucker, *Post-capitalist Society* (Oxford: Butterworth Heinemann, 1993), ch. 5.

9 Quotations from Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Vintage, 1945), vol. 2, p. 338.

10 Ulrich Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk* (Cambridge: Polity, 1994).

11 Quotations from Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon, 1991).

12 John Dewey, *Democracy and Education* (London: Macmillan, 1916), p. 120.

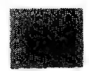


(٥)

1 Quotations from Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty* (London: Routledge, 1991), pp. 25, 27.
2 Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State* (London: Hutchinson, 1984).
3 Abraham de Swaan, *In Care of the State* (Cambridge: Polity, 1998), p. 9.
4 Douglas E. Ashford, *The Emergence of the Welfare State* (Oxford: Blackwell, 1986), p. 4.
5 Quotations here and below from Robert E. Goodin and Julian Le Grand, *Not Only the Poor* (London: Allen and Unwin, 1987), pp. 46, 47.
6 W. H. Beveridge, *Social Insurance and Allied Services* (London: HMSO, 1942).
7 Nancy Fraser, 'Women, welfare and the politics of need interpretation', *Thesis Eleven*, vol. 17, 1987, p. 97.
8 Patricia Hewitt, *About Time: The Revolution in Work and Family Life* (London: Rivers Oram, 1993), p. 2.
9 John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment* (London: Sinclair-Stevenson, 1992), p. 17.
10 Charles Murray, *The Emerging British Underclass* (London: Institute of Economic Affairs, 1990), p. 4.
11 William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 10.
12 Ibid., p. 57.
13 Oscar Lewis, 'The culture of poverty', in Daniel Patrick Moynihan, *On Understanding Poverty* (New York: Basic, 1968), p. 188.
14 Gray, *Beyond the New Right*.
15 Cf. Martin Janicke, *State Failure* (Cambridge: Polity, 1990).

(٦)

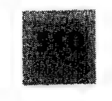
1 François Ewald, *L'état providence* (Paris: Grasset, 1986), pp. 17ff.
2 Ibid., pp. 545–6.
3 Janicke, *State Failure*.
4 Wolfgang Zuckermann, *The End of the Road* (Cambridge: Lutterworth, 1991).
5 The Brandt Commission, *Common Crisis* (London: Pan, 1983).



6 Ekins, *A New World Order*, p. 23. I am indebted to Ekins's analysis for much of what follows at this point.
7 Ibid., p. 29.
8 Ibid., p. 209.
9 David Werner, *Where There Is No Doctor* (Palo Alto: Hesperian Foundation, 1977).
10 Alan Thein During, *How Much Is Enough?* (London: Earthscan, 1992).
11 Ibid., p. 21.
12 Ibid., p. 95.
13 Brigitte Erler, *L'aide qui tue* (Lausanne: Éditions d'en-bas, 1987).
14 Quotations from Charles Murray, 'The prospect for muddling through', *Critical Review*, vol. 4, 1990.
15 Charles Murray, *In Pursuit of Happiness and Good Government* (New York: Simon and Schuster, 1988).
16 Quotations from Serge Latouche, *La planète des naufragés* (Paris: Éditions la Découverte, 1991), pp. 110, 118–19, 194–5.
17 Ken Dychtwald, *Age Wave* (Los Angeles: Tarcher, 1988), p. 35.
18 Ibid., p. 68.
19 Ibid., pp. 90–1.
20 Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love* (Cambridge: Polity, 1995).

(٧)

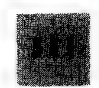
1 Giddens, 'Living in a post-traditional society'.
2 Carol Gilligan, *In a Different Voice* (revised edn, Harvard: Harvard University Press, 1993).
3 On these matters I have profited from personal communications with Dr Peter McCullen. I am indebted to him for having clarified for me some key issues to do with the character of lean production methods.
4 W. Womak et al., *The Machine that Changed the World* (New York: Free Press, 1990).
5 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Happiness* (London: Rider, 1992), p. 2.
6 Nancy Corbett, *Inner Cleansing: Living Clean in a Polluted World* (Bridport: Prism, 1993), pp. 150, 151.
7 Study quoted in Csikszentmihalyi, *Flow*, pp. 196–7.
8 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, ch. 5.



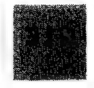
9 Nathan Glazer, *The Limits of Social Policy* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p. 122.
10 Ibid., p. 8.
11 Claude Lévi-Strauss, 'Reflections on Liberty', *New Statesman*, 26 May 1977, p. 387.
12 Bill Jordan et al., *Trapped in Poverty?* (London: Routledge, 1992).
13 Ibid., pp. 314–15.
14 Dychtwald, *Age Wave*, p. 63.
15 Howard Glennester, *Paying for Welfare*, Welfare State Programme, London School of Economics, 1992, p. 21.
16 Gilligan, *In a Different Voice*.
17 R. F. Tomasson, *The Welfare State, 1883–1983* (London: Jai, 1983).
18 Christopher Pierson, *Beyond the Welfare State?* (Cambridge: Polity, 1991).
19 Csikszentmihalyi, *Flow*.
20 Ibid., pp. 208ff.
21 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity, 1990).
22 Csikszentmihalyi, *Flow*, pp. 212–13. See also Csikszentmihalyi, *The Evolving Self* (New York: HarperCollins, 1993), especially chapter 8, for an elaboration of these views.

(٨)

1 Carolyn Merchant, *Radical Ecology* (London: Routledge, 1992), p. 1.
2 Quotations from Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society* (Mantred-Buffalo: Black Rose, 1986), pp. 1, 202.
3 Arne Naess, 'The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary', *Inquiry*, vol. 16, 1972.
4 Edward Goldsmith, *The Great U-turn* (Hartland: Green Books, 1988).
5 Alain Lipietz, *Towards a New Economic Order* (Cambridge: Polity, 1992), pp. 51, 55.
6 David Harvey, 'The nature of environment', in *Socialist Register* (London: Merlin, 1993).
7 Goldsmith, *The Great U-turn*, pp. 17, 45.
8 Gray, *Beyond the New Right*, p. 124.



9 Fairfield Osborn, *Our Plundered Planet* (London: Faber, 1948), p. 68.
10 L. J. Simon, *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 286.
11 D. Lal, *The Limits of International Cooperation* (London: Institute of Economic Affairs, 1990), p. 12.
12 W. M. Adams, *Green Development* (London: Routledge, 1990), pp. 91ff.
13 A. MacEwen and M. MacEwen, *National Parks: Conservation or Cosmetics* (London: Allen and Unwin, 1982), p. 10.
14 Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 164.
15 Rupert Sheldrake, *The Rebirth of Nature* (London: Rider, 1991), pp. 189, xiii.
16 Quotations from Robert E. Goodin, *Green Political Theory* (Cambridge: Polity, 1992), pp. 17, 37, 38, 52.
17 Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk*, p. 65.
18 These correspond to what I have written of as four basic existential problem areas in social life, see Giddens, *Modernity and Self-Identity*, chs 2 and 8.
19 Beck, *The Risk Society*, pp. 61ff.
20 Jonathan Porritt and David Winner, cited in A. Dobson, *Green Political Thought* (London: Unwin Hyman, 1990), p. 7.
21 Sheldrake, *The Rebirth of Nature*, p. 153.
22 Bookchin, *Toward an Ecological Society*, p. 68.
23 Claude Fischer, *The Urban Experience* (New York: Harcourt Brace, 1984).
24 Goodin, *Green Political Theory*, p. 50.
25 Tom Wilkie, *Perilous Knowledge* (London: Faber, 1993), p. 3.
26 Ibid., ch. 7.
27 John Harris, *Wonderwoman and Superman* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
28 These changes are very well documented in Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk*.
29 Ibid., p. 211.
30 Wilkie, *Perilous Knowledge*, pp. 120–1.
31 Ronald Dworkin, *Life's Dominion* (London: HarperCollins, 1993).
32 Kit Pedler, *The Quest for Gaia* (London: Paladin, 1991), p. 94.
33 Russell Miller, 'A hard rain', *Sunday Times*, 25 July 1993.
34 Adrian Atkinson, *Principles of Political Ecology* (London: Bellhaven), 1991, pp. 97ff.



35 Quotations from Ross Hume Hall, *Health and the Global Environment* (Cambridge: Polity, 1990), pp. 104–5.

(٩)

1 Johan Galtung, 'Violence and peace', in Paul Smoker et al., *A Reader in Peace Studies* (Oxford: Pergamon, 1990), p. 11.
2 I have discussed these changes at some length in *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity, 1987). For an important analysis, see Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States* AD *990–1990* (Oxford: Blackwell, 1990).
3 Martin Shaw, *Post-Military Society* (Cambridge: Polity, 1991).
4 Jean Bethke Elshtain, *Women and War* (New York: Basic, 1988).
5 Marilyn French, *The War Against Women*, p. 200.
6 Ibid., p. 198.
7 Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City: Doubleday, 1970), pp. 44–5.
8 Sylvana Tomaselli and Roy Porter, *Rape* (Oxford: Blackwell, 1986).
9 One of the best discussions of these issues is to be found in Lynne Segal, *Slow Motion* (London: Virago, 1990), ch. 5.
10 Jon Gershuny, 'Change in the domestic division of labour in the UK', in Nick Abercrombie and Alan Warde, *Social Change in Contemporary Britain* (Cambridge: Polity, 1992).
11 Segal, *Slow Motion*, pp. 308, 317.
12 Diana Scully, *Understanding Sexual Violence* (London: Unwin Hyman, 1990).



المؤلف في سطور

أنطوني جيدنز

- عالم اجتماع بريطاني بارز.
- المعلم الروحي لكل من توني بلير رئيس وزراء بريطانيا؛ بيل كلينتون وقت أن كان رئيسا للولايات المتحدة؛ السيناتور هيلاري كلينتون.
- عمل لفترة أستاذا بجامعة كامبريدج.
- أسس دار نشر خاصة باسم Polity Press عام ١٩٨٥.
- شغل عام ١٩٩٧ منصب مدير جامعة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية London School of Economics and Political Science.
- تجاوزت مؤلفاته واحدا وثلاثين كتابا، من بينها: علم الاجتماع (١٩٨٩)، الطريق الثالث ومنتقدوه (٢٠٠٠).
- شارك مع آخرين في تأليف «الطريق الثالث: تجديد الديموقراطية الاشتراكية» وكتاب «عالم منفلت: كيف تعيد العولمة صياغة حياتنا».
- أفكاره وكتاباته لها أثر كبير في كتابة وتعليم علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية في كل أنحاء العالم.
- نشأ أنطوني جيدنز في أدمونتون Edmonton شمال لندن. وكان أول شخص في أسرته يلتحق بالجامعة، ويرى نفسه محظوظا أن قبلته جامعة هول Hull Univ.
- أثر بقوة في تطور حزب العمال الجديد.

الكتاب القادم

المخ البشري:

مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك

تأليف: كرستين تمبل

ترجمة: عاطف أحمد

المترجم في سطور

شوقي جلال محمد

- مواليد ٣٠/١٠/١٩٣١ ـ القاهرة.
- عضو المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ـ لجنة الترجمة.
- له تسعة مؤلفات من بينها:

ـ «العقل الأمريكي يفكر»، «التراث والتاريخ»، «الفكر العربي وسوسيولوجيا الفشل»، «الترجمة في العالم العربي» (الواقع والتحدي).

ـ وأكثر من ٣٥ كتابا مترجما.

ـ وله أوراق بحث في ندوات ومؤتمرات ومقالات ثقافية وفكرية في الصحف والمجلات العربية.

- ترجم لسلسلة عالم المعرفة عددا من الكتب منها: «أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي» و«العالم بعد مائتي عام» و«تشكيل العقل الحديث» و«بنية الثورات العلمية» و«الآلة قوة وسلطة» و«التنين الأكبر» وهي الأعداد ٢٨ و٥٥ و٨٢ و٢٥٩ و٢٧١ على التوالي، كما راجع عددا من كتب السلسلة أيضا.



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

هذا الكتاب

رؤية نقدية للواقع العالمي المعاصر في ضوء تحولات جذرية غيرت المشهد العالمي والعلاقات الدولية والمجتمعية والفردية. يحدثنا عن تجليات التقدم العلمي والتقاني، وأثر ذلك في نشاط الإنسان وفي الطبيعة التي تغيرت جذريا، فلم تعد هي الطبيعة، أي الموضوع المستقل والمنفصل عن الإنسان. ويحدثنا عن نتائج ذلك فيما يسميه المخاطرة المصنوعة وفقدان اليقين المصنوع، وانعكاسات ذلك في بنية الأسرة، وفي صورة الذات لدى الفرد وفي الجنوسة. ويضع المؤلف، وهو عالم الاجتماع البريطاني المبرز، رؤية في إطار سياسة الحياة التي يراها معالم على الطريق للخلاص، ويحدد في هذا النطاق رفضه لليسار وللاشتراكية بكل ألوانها، ويؤكد انحيازه للرأسمالية التي أصبح لها سلطان مطلق، ويحاول رسم خط وسط، أو طريق ثالث، بين الديموقراطية والاشتراكية، وبين دولة الرفاه الكينزية الغربية. ولكنه في محاولته هذه يكشف عن جهده لترشيد الليبرالية الجديدة المعبرة عن الشركات العملاقة، وعن السوق الحرة.

ISBN 99906-0-091-0

رقم الإيداع (٢٠٠٢/٠٠٠١٦)